

Zrozumieć utrąę

Magna quaestio
w obliczu
żałoby

Zygmunt Pucko

Zrozumieć utrąę

Magna quaestio
w obliczu
żałoby

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński Collegium Medicum

RECENZENT

Prof. dr hab. Beata Szymańska

PROJEKT OKŁADKI

Anna Sadowska

Zdjęcie na okładce: Andrzej Pilichowski-Ragno

© Copyright by Zygmunt Pucko & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Wydanie I, Kraków 2011
All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektro-
nicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być
przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej
zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-3118-6



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-631-18-81, 12-631-18-82, fax 12-631-18-83

Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98

tel. kom. 0506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl

Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

Spis treści

Od autora	7
<i>Magna quaestio</i> w horyzoncie smutku żałoby	11
<i>Magna quaestio</i> w obliczu żałoby Hioba	31
<i>Magna quaestio</i> w teodycei osierocenia Grzegorza z Nyssy	47
<i>Magna quaestio</i> w teodycei osierocenia Harolda S. Kushnera	59
1. Pierwszy cykl ekspozycji sporu.....	62
2. Drugi cykl ekspozycji sporu.....	67
<i>Magna quaestio</i> w tanatycznych ćwiczeniach Lwa Tołstoja	77
1. Osobliwość tanatycznych ćwiczeń.....	86
2. Estetyczny aspekt tanatycznych ćwiczeń.....	87
3. Etyczny wymiar tanatycznych ćwiczeń.....	90
3.1. Etyczna nieprzyzwoitość śmierci.....	95
3.2. Amoralizm medykalizacji.....	97
4. Rola filozofii życia w tanatycznych ćwiczeniach.....	104
5. Metafizyczny sens śmierci w tanatycznych ćwiczeniach.....	105
6. Czynności żałobne w tanatycznym treningu.....	106
7. Psychologiczno-terapeutyczny wątek w tanatycznych ćwiczeniach.....	107
8. Wątki magiczne w tanatycznych ćwiczeniach.....	110
<i>Magna quaestio</i> w ujęciu cierpienia Jana Pawła II	115
1. Ogólna charakterystyka zasad wymowy kościelnej.....	120
2. Realizacja reguł przemowy kościelnej w przemówieniach Jana Pawła II kierowanych do cierpiących.....	121
3. Środki perswazyjne w przemówieniach Jana Pawła II eksplikujących zbawczy sens cierpienia.....	124
3.1. Prośba.....	124
3.2. Życzenie.....	125

3.3. Zaproszenie	126
3.4. Tryb rozkazujący.....	127
3.5. Modlitwa błagalna.....	128
4. Pytanie deliberatywne.....	129
5. Powtórzenia	130
6. Porównania	132
7. Metafory	134
8. Kultura słowa.....	138
9. Postawa.....	139
<i>Magna quaestio</i> w perspektywie czarnego humoru	143
<i>Magna quaestio</i> w opowieści Erica Emmanuela Schmitta <i>Oskar</i> <i>i Pani Róża</i>	159
<i>Magna quaestio</i> w bajce Kornela Makuszyńskiego <i>O tem, jak</i> <i>Wicek Warszawiak pognąbił śmierć</i>	167
Bibliografia	177

Od autora

Szkice zawarte w niniejszej książce są rezultatem kilkuletnich przemysleń nad zagadnieniem *magna quaestio*. Większość z nich jest zupełnie nowa, zaś część w wersji wstępnej była prezentowana na forum międzynarodowych konferencji organizowanych przez Zakład Zintegrowanej Opieki Medycznej Uniwersytetu Medycznego w Białymstoku i opublikowana w tamtejszych materiałach zjazdowych. Inne spośród tekstów wygłoszone zostały na sympozjum zaaranżowanym przez Instytut Ochrony Zdrowia Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Tarnowie lub w pierwotnej postaci ukazały się drukiem w czasopiśmie *Archeus. Studia z Bioetyki i Antropologii Filozoficznej*, wydawanym przez Wydawnictwo Uniwersytetu Białostockiego.

Magna quaestio, etymologicznie rzecz ujmując, oznacza wielkie i podstawowe pytanie. W języku polskim najczęściej zaczyna się ono od słowa *Dlaczego?*, które natychmiast człowiekowi przychodzi na myśl w chwilach zaskoczenia, rozczarowania, zdziwienia lub rozpacz. W zależności od kontekstu pytanie to bywa rozmaicie formułowane i może przybrać różne formy, na przykład w sytuacjach granicznych – rozbijających integralność ludzkiego bytu – człowiek, chcąc dociec genezy swojego cierpienia, pyta *Dlaczego w ogóle w świecie istnieje cierpienie?* Jeśli zaś zastanawia go ogrom doznanego nieszczęścia, wtedy skłonny jest zapytać *Dlaczego byt ludzki tak często doświadcza wprost niewyobrażalnego nadmiaru cierpienia?* Z kolei gdy kogoś prawego ciężko doświadczy los, wielce prawdopodobne, iż zechce wiedzieć *Dlaczego w antroposferze występuje aż tak niesprawiedliwy rozdział cierpienia?* Kiedy natomiast ktoś nie radzi sobie z odczłowieczającym nicestwieniem, może go nurtować pytanie *Dlaczego cierpienie tak długo trwa i dlaczego jego koszty są tak wysokie?*

Dla wielu ludzi zmagających się na co dzień z paradoksami istnienia, w którym względność wszystkiego zdaje się jedynym pewnikiem, znalezienie odpowiedzi na *magna quaestio* to sprawa fundamentalna. Rodzi

się ona wszak z głodu prawdy o ludzkiej kondycji, potrzeby dookreślenia własnej tożsamości, czy pragnienia zadomowienia się w obcej sobie rzeczywistości. Wolno przypuszczać, iż *magna quaestio* dręczy każdego wszędzie tam, gdzie dochodzi do przeżycia nietrwałości rzeczy i naocznego poznania struktury świata utkanego z pustki oraz złudzeń ją maskujących. Śmiało można skonstatować, że *magna quaestio*, analogicznie jak fenomen cierpienia, ma charakter uniwersalny. Jest przeto pytaniem ponadkulturowym – przekraczającym czas i przestrzeń. Człowiek od dawien dawna wciąż stawia je sobie oraz zadaje innym ludziom. Jeśli natomiast przyjmuje aksjomat o istnieniu Boga za prawdziwy, wówczas adresatem tego pytania czyni Jego i od Niego oczekuje wyjaśnień.

W wypadku człowieka wierzącego *magna quaestio* szczególnej wagi nabiera zwłaszcza w obliczu żałoby wywołanej utratą bliskiej mu osoby, np. przyjaciela lub dziecka. W niniejszych szkicach ta sprawa stanowi główny temat rozważań. Jako zagadnienie centralne, ogniskuje w sobie większość filozoficznych refleksji szukających odpowiedzi na pytanie *Dlaczego?* formułowane *post mortem* przez osieroconych. Choć problematyka *magna quaestio* ujęta w takiej optyce jest przewodnia, niemniej jednak nie wypełnia jeszcze całej zawartości książki. Oprócz wspomnianej płaszczyzny wątek *magna quaestio* poruszany jest również z perspektywy umierającego dziecka oraz osoby dorosłej.

Z tego punktu widzenia termin żałoba odbiega nieco od jego tradycyjnej wykładni. Zasadnicza różnica między klasycznym rozumieniem żałoby a jej nowym, poszerzonym zakresem tkwi w odmiennym czasie doświadczania zjawiska, innym położeniu egzystencjalnym człowieka oraz sposobie przeżywania samego siebie. Otóż wcześniej uważano, że żałoba pojawia się u kogoś dopiero po przeżyciu wydarzenia śmierci bliskiej mu osoby. Wyrażano też słuszne przekonanie, iż jedną z pierwszoplanowych ról w doznaniach osieroconych odgrywa bolesna pamięć. Aliści, niezależnie od stopnia goryczy wspomnień osieroconych i siły uobecniania najdroższego obiektu, jest on jednak dla nich kimś odrębnym, pozostającym niejako „na zewnątrz”.

Tymczasem, według intuicji Zygmunta Freuda, o genezie żałoby można mówić także wtedy, gdy osoba ludzka traci jakąś istotną dla siebie wartość, np. wolność, ojczyznę czy ideały. Podążając tropem myślenia twórcy psychoanalizy, za źródło żałoby można też uznać moment utraty

zdrowia wskutek poważnej choroby i początek powolnego umierania. W tak skonceptualizowanych załączkach żałoby ukochany obiekt, którym jest własne istnienie, nie znajduje się poza ontyczną strukturą bytu, ale wygasa w jego immanencji. Umierający, stopniowo wywłaszczany ze swego życia, żegna się z nim tak długo, dopóki nie nadejdzie jego faktyczna *hora mortis*.

O unicestwiającym działaniu śmierci, zakodowanym wewnątrz procesu istnienia od samego jego początku, przenikliwie pisał św. Augustyn w traktacie *O Państwie Bożym*. Zdaniem tego myśliciela, człowiek

nigdy (...) nie jest w życiu, dokąd istnieje w tym ciele raczej umierającym, niż żyjącym, skoro nie może być jednocześnie i w życiu, i w śmierci razem: w życiu mianowicie, w którym żyje, dopóki ono się całe nie wyczerpie, w śmierci zaś, ponieważ już umiera, gdy się życie wyczerpuje po trochu, dopóki się do cna nie wyczerpie. (...) Zmienność działa w tym kierunku, żeby dojść do śmierci. W każdym człowieku nie ma dziś tego, co było przed rokiem; i jutro nie będzie tego, co teraz jest; i teraz nie ma tego, co przed chwilą było; albowiem z każdą chwilą życia odejmuje się coś z tej przestrzeni czasu (...) tak, że ten czas życia terazniejszego niczym innym nie jest, jeno biegiem do śmierci (...) To oczywista, że odkąd człowiek zaczyna być w ciele, jest już w śmierci¹.

Przytoczone słowa są prawdziwe zawsze, jednak w fazie stopniowego umierania człowieka nabierają szczególnego znaczenia. Ich trafność i głębia poruszyły wielu filozofów – dały między innymi asumpt do refleksji Martinowi Heideggerowi, który zagadnienie śmierci ludzkiego bycia uczynił jednym z zasadniczych tematów swoich dociekań. Także dla niego jestestwo ludzkie rzucone w świat od tej pory już zawsze jest wydane swej śmierci. Będąc w stanie ontycznym, określanym przez Heideggera byciem ku swej śmierci, umiera ono rzeczywiście, i to ciągle, dokąd zupełnie nie utraci swojego życia². Heidegger śmierć traktuje w kategoriach najbardziej osobistej możliwości jestestwa, w której troska o własne bycie zмага się z naporem pustki. Jakakolwiek postać separacji z własnym unicestwianym istnieniem nie wchodzi tu zatem w grę, natomiast wspólnym mianownikiem obu odmian żałoby jest reakcja inten-

¹ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XIII, 10, 9–10, tłum. Wł. Kubicki, Poznań 1934.

² M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 364.

sywnego sprzeciwu człowieka wobec wymogu wycofania całego jego libido z wszelkich powiązań z bezpowrotnie utraconym podmiotem troski³.

Oczywistym uzupełnieniem szkiców o *magna quaestio* skupionych wokół zasadniczego motywu są przemyślenia dotyczące prawomocności usprawiedliwiania sensu cierpienia oraz etycznych granic jego akceptacji. Autor żywi nadzieję, że książka okaże się przydatna nie tylko ze względów poznawczych dla wielu ludzi osieroconych, ale też posłuży działalności terapeutycznej pracowników służby zdrowia.

³ Z. Freud, „Żałoba i melancholia”, w: Z. Freud, *Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2007, s. 147.

Magna quaestio w horyzoncie smutku żałoby

Pytanie *Dlaczego?*, odwiecznie frapujące człowieka, pojawia się zwykle w chwili, gdy rzeczywistość zaczyna tracić przyjazną swojskość, a wiedza na temat ludzkiej egzystencji okazuje się niewiedzą¹. Jednym ze źródeł takiej sytuacji jest utrata bliskiej osoby z powodu śmierci. Doświadczenie osierocenia ujawnia pozostającym przy życiu problematyczność ludzkiego bytu i budzi w nich głębokie zdziwienie. Osierocony człowiek odkrywa wówczas, że sam dla siebie jest *niepewny, wątpliwy i nierozstrzygnięty*². Często też ma wrażenie, jakby nieustannie sam sobie się wymykał lub był w posiadaniu czegoś, co odbiera mu kontrolę nad życiem³.

W bezpośredniej konfrontacji z niemożnością bycia sobą byt ludzki przekonuje się, iż dotychczasowe sposoby jego egzystencji w świecie już dłużej nie mogą być powielane. Całkowite rozbicie przez traumę wcześniej stosowanych form istnienia wzbudza w osieroconym człowieku podejrzenie o amoralność porządku wszechrzeczy i rodzi w nim nieufność. Jeśli znajdzie ona uzasadnione podstawy epistemologiczne, wówczas może przybrać znamiona typu aksjologicznego i przerodzić się w życiową opcję. Jej przejaw manifestuje się, między innymi, w poczuciu bezdomności. Naturalnie, tematyka egzystencjalnej bezdomności człowieka, pozbawionego przynależności do kogokolwiek lub czegośkolwiek, jest zagadnieniem poruszonym w literaturze od dawna. W ostatnich kilku dekadach pojawiły się nawet nowe, całkiem oryginalne ujęcia wykorzenienia. Jednakże ogrom piśmiennictwa, jakim obrósł ten temat, raczej nie sprzyja choćby skrótowemu omówieniu poruszanej tu sprawy. Słuszniej więc będzie ograniczyć się do rzeczy dla niniejszych rozważań najistotniejszej i wspomnieć tylko o stałym komponencie poczucia bez-

¹ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1992, s. 20.

² L. Boros, *Istnienie wyzwolone. Misterium mortis*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1985, s. 150.

³ Ibidem, s. 152.

domności, którym jest smutek. Pewne wyobrażenie o jego *theatrum* daje opis dokonany przez św. Augustyn w IV księdze *Wyznań*.

W owych latach, właśnie wtedy gdy zacząłem nauczać w mieście, w którym się urodziłem, miałem bardzo bliskiego przyjaciela. Wiele nas łączyło: mieliśmy wspólne zainteresowania, a byliśmy też rówieśnikami, obaj w kwiecie młodości. Razem dorastaliśmy, razem chodziliśmy do szkoły, wspólnie się bawiliśmy (...) dorósłszy do lat męskich, błądził razem ze mną, a bez niego czułem się zupełnie zagubiony. I nagle Ty, Panie (...) zabrałeś mojego przyjaciela z tego żywota zaledwie po roku bliskiej między nami przyjaźni, słodszej mi ponad wszystko, co w ówczesnym moim życiu było błogie. (...) Leżał w ciężkiej gorączce, nieprzytomny, obłany potem. Po kilku dniach, gdy ja właśnie byłem nieobecny, wróciła mu gorączka i umarł. Wtedy ból zamroczył moje serce, na cokolwiek patrzyłem, wszędzie widziałem tylko śmierć. Rodzinne miasto stało się dla mnie czymś niemożliwym do zniesienia, dom rodzinny – samym nieszczęściem. Wszystko, co przedtem było nam obu wspólne, teraz, bez niego, zmieniło się w straszną mękę. Wszędzie go szukały moje oczy, a nigdzie go nie było. Wszystkie miejsca, gdzie dawniej bywaliśmy razem, były mi nienawistne przez to, że jego tam nie było, że już mi te miejsca nie mogły zapowiadać: Zaraz przyjdzie! – jak (...) wtedy, gdy na niego czekałem, kiedy żył. I stałem się sam dla siebie wielkim problemem.

Pytałem mą duszę, dlaczego jest tak smutna i czemu tak strasznie mnie dręczy, a ona nie potrafiła mi na to odpowiedzieć. Gdy mówiłem „ufaj Bogu!” – też nie była posłuszna. I miała w tym rację, bo prawdziwszy i więcej wart był ten ukochany człowiek, którego utraciła, niż mgliste widmo, w jakim kazałem jej pokładać nadzieję. Kończyły mi tylko te, które stały się największym po owym przyjacielu ukochaniem mej duszy. (...) Nie miałem przecież nadziei, że mu przywrócę życie, i nie to było motywem moich łez. Po prostu cierpiałem, po prostu płakałem. Bo byłem bardzo biedny, utraciłem szczęście. Czy może płacz jest tylko goryczą, a staje się błogi jedynie wtedy, gdy obrzudzi nam to, czym się dawniej cieszyliśmy, i tylko na tak długo, jak długo trwa nasz wstręt? (...) Tak to wówczas ze mną było. Gorzko płakałem i powoli uciszałem się w smutku. Byłem tak nieszczęśliwy, a jednak bardziej kochałem moje nędzne życie niż owego przyjaciela. Bo wprawdzie chciałem je zmienić, ale gdybym miał je utracić – byłoby to dla mnie straszniejsze, niż jego utracić. Wątpię, czy zgodziłbym się za niego umrzeć tak jak według tradycji – może zmyślonej – Orestes i Pylades gotowi byli umrzeć za siebie nawzajem; rozłączenie było dla nich czymś naprawdę gorszym od samej śmierci. Mnie opanował dziwny nastrój, całkowicie przeciwny: życie mi ciążyło jak okropne brzemię, a jednocześnie bałem się śmierci.

Myszę, że im bardziej go kochałem, z tym większą nienawiścią i trwogą myślałem o najokropniejszej nieprzyjaciółce, śmierci, która mi go zabrała. Niemal widziałem, jak ona niespodziewanie unicestwia wszystkich ludzi – skoro jego zdołała zabić! Tak wtedy odczuwałem, dobrze to pamiętam. (...) Dziwiłem się, że inni śmiertelni żyją jeszcze, skoro umarł ten, którego tak kochałem, jakby nigdy nie miał umrzeć. A zwłaszcza dziwiłem się, że po jego śmierci żyje ja, który byłem połową jego duszy. (...) Odczuwałem to tak, że jego i moja dusza były jedną duszą w dwóch ciałach. Dlatego też przerażało mnie życie,

bo nie chciałem przez nie kroczyć, będąc tylko połową siebie. Może też właśnie dlatego tak bardzo bałem się umrzeć, aby ze mną nie umarł już cały ten, którego tak kochałem. Jakiż to obłąd kochać człowieka jako coś więcej niż istotę ludzką! Jakaż to głupota buntować się przeciwko przyrodzonej człowiekowi doli! A ja właśnie w takim byłem stanie, żyłem w gorączce, jęczałem, płakałem, miotalem się w udręce. Dusza moja, rozdarta i skrwawiona, była dla mnie brzemieniem. Znużyła się człowiekiem, który ją dźwigał. A nie znajdowałem miejsca, gdzie mógłbym ją złożyć i ukoić. Nie było dla niej ukojenia ani w pięknych gajach, ani wśród zabaw i śpiewu, ani w wonnych ogrodach, ani na ucztach, ani w rozkoszy łoża, ani w książkach i wierszach. Wszystko mnie odpychało, nawet samo światło dzienne. Wszystko, co nie było tym, czym on był niegdyś, podłe dla mnie było i nienawistne – wszystko oprócz łez i jęku. Tylko w nich znajdowałem nieco pociechy. A gdy od tych cierpień starała się odejść moja dusza, przygniatało mnie do ziemi ciężkie brzemie niedoli, którą powinienem był ofiarować Tobie, Panie, bo tylko Ty jeden miałeś na nią lekarstwo. Wiedziałem o tym, ale nie chciałem tego, ani też nie byłem do tego zdolny, zwłaszcza że nie myślałem o Tobie jako o czymś rzeczywistym i trwałym. Nie o Tobie nie myślałem, ale o jakimś nierzeczywistym widmie. Bóstwem mi było moje urojenie, a gdy w nim usiłowałem znaleźć dla mej duszy miejsce oparcia i spoczynku, nic jej tam nie mogło podtrzymać. Spadała przez próżnię i znowu mnie przygniatała. I pozostawałem sam dla siebie owym miejscem nieszczęsnym, w którym nie mogłem przebywać i z którego też nie mogłem uciec. Dokądże bowiem miało moje serce uciec od samego siebie? Gdzież było takie miejsce, w którym bym sam nie dościsnął siebie?⁴

Treść przytoczonego fragmentu zdaje się sugerować, iż św. Augustyn dogłębnie odczuwał rozpacz z powodu zwycięskiej mocy wszechogarniającej pustki. W owej granicznej sytuacji mogło najprawdopodobniej dojść do zjawiska pomnożenia rozpacz, zwanego przez Paula Tillicha *rozpaczą wewnątrz rozpacz*⁵. Tillich – zastanawiając się nad genezą tego fenomenu – skłaniał się ku tezie, w myśl której smutek rozpacz wewnątrz rozpacz pojawia się w chwili uzmysłowienia sobie przez byt ludzki swej własnej niezdolności afirmowania siebie ze względu na doświadczenie siły napierającego niebytu. W rezultacie tego doznania człowiek chce wyrzec się tej świadomości i tego, co ona zakłada, bytu, który osiągnął świadomość⁶. Uznając prawdziwość relacji św. Augustyna, można powiedzieć, iż osiągnął on moment krytyczny, w którym przeżywał apogeum rozdarcia między niemożnością pozostawania w takim stanie

⁴ Św. Augustyn, *Wyznania*, IV, 4–7, tłum. Z. Kubik, Kraków 2000.

⁵ P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Paryż 1983, s. 58.

⁶ Ibidem.

bezradności i tolerowania siebie a daremnością podejmowania jakichkolwiek prób wyswobodzenia się z tej opresji.

Na tym etapie żałoby św. Augustyn doznał w swej rozpacz, jak się wydaje, do skraju egzystencjalnej przepaści, poza który już nie mógł uczynić następnego kroku. Niemożność rozwiązania patowej sytuacji odbierała mu wszelką nadzieję na odmianę tego stanu rzeczy. Łatwo więc popadał w pesymizm i ogarniało go zwątpienie w słuszność dróg wiodących do uwolnienia się od doznawanych tortur. Naturalnie pozystawał mu wybór samobójstwa, ale tej ostatecznej opcji św. Augustyn nie brał pod uwagę⁷. Pomimo nieszczęścia dewastującego jego egzystencję, nad samounicestwienie przedkładał trwanie w cierpieniu i dalsze snucie się swą *via dolorosa*, aż do jej kresu. Wprawdzie doświadczenie utraty osoby, przeżywanej przez św. Augustyna jako istotne dobro, zostało przez niego przenikliwie opisane, to jednak nie wyczerpuje jeszcze osobliwości smutku żałoby. Chcąc zaś zrozumieć jego naturę oraz ontyczne podstawy pytania *Dlaczego?*, nie można się obejść bez dokładniejszej jego analizy.

Pełniejszy obraz żałobnego smutku sporządził na podstawie własnych przeżyć między innymi Clive Staples Lewis. Tenże pisarz po śmierci swojej żony, Joy Davidman, aby nie oszaleć z rozpacz i nie ulec demonicznej gwałtowności miotających nim uczuć, jako strategię obronną obrał sobie systematyczne zapisywanie własnych przeżyć⁸. Będąc wrażliwym człowiekiem pióra, obdarzonym przy tym rzadko spotykaną bystrością umysłu, umiał adekwatnie nazwać zachodzące w nim procesy. Zanurzając się w tekst *A Grief Observed*⁹, da się z niego wyłowić kluczowe elementy budujące posępny krajobraz smutku. Chcąc je usystematyzować, ale bez ulegania ambicji nadmiernego perfekcjonizmu, warto się oprzeć na dobrze znanym w filozofii aksjomacie sugerującym rozłożenie badanej kwestii na drobne części i dokładniejszy ich ogląd. Oczywiście, ta swoista dekonstrukcja smutku nie będzie przebiegać w porządku chronologicznym, tylko według rangi poszczególnych jego elementów. Pierwszym istotnym elementem była negacja prawdy. Zaprzeczanie

⁷ Ibidem.

⁸ S.C. Lewis, *Smutek*, tłum. J. Olędzka, Warszawa 1969, s. 64.

⁹ To dzieło Lewisa w polskim przekładzie nosi tytuł *Smutek*. Jednakże nie jest to trafne tłumaczenie, ponieważ pojęcie smutek konotuje nieco inne treści niż wyraz żałoba.

prawdy polegało na niemożności pogodzenia się z faktem śmierci Joy. Lewis kurczowo trzymał się fałszywej nadziei i arbitralnie tłumaczył ją na swoją korzyść. Wydawało mu się, że Joy stale żyje, a jej nieobecność jest tylko chwilowa¹⁰.

Na drugi element składał się lęk przenikający wszystkie doznania Lewisa: *Czuję ściskanie w żołądku, nie mogę sobie znaleźć miejsca, ziewam. I ciągle dławię w sobie łzy*¹¹. Niemoc wyrażenia na zewnątrz „wewnętrznegó łkania” nazywa się w psychiatrii blokadą lub uczuciem ciężkości¹². Otóż w miarę pogłębiania się smutku zatrzymaniu ulegają procesy percepcji, kojarzenia, pamięci, logicznego myślenia, koncentracji na jednym szczególe. Lewis pisze: *Kiedy indziej znów czuję się jak po lekkim przepiciu lub wstrząsie, niewidzialna zasłona odgradza mnie od świata. Z trudem rozumiem, co ktoś do mnie mówi, lub raczej ciężko jest mi to zrozumieć. Takie to nieciekawe, a jednak pragnę mieć wokół siebie ludzi. Boję się chwili, gdy dom jest pusty*¹³.

Ciężar przygniatającego smutku wygaszającego wolę życia zasiewał z kolei uczucie niepewności oraz oczekiwania na coś nieokreślonego, wręcz zagrażającego istnieniu. *A smutek nadal przypomina strach. A może raczej uczucie niepewności. Lub oczekiwania, oczekiwania, że coś się wydarzy. Nadaje to życiu stałe piętno tymczasowości*¹⁴. Napór owej niezidentyfikowanej siły mocno determinował terażniejszość i znacząco warunkował jego przyszłość. Terażniejszość zabarwiał silną rezygnacją, utrudniającą pisarzowi wykonanie najprostszych czynności. Nawet mało skomplikowane prace urastały wówczas do rangi dylematów przerastających jego skromne siły.

*Nie tylko napisanie, ale nawet przeczytanie listu wydaje się zbyt uciążliwe. Nawet ogołenie się. (...) Mówią, że człowiek nieszczęśliwy łaknie rozrywek – czegoś, co by go odebrało od niego samego. Lecz jest tylko jak śmiertelnie zmęczony człowiek, który marzy o dodatkowym kocu w chłodną noc, leży i dygoce, a nie wstanie, by go poszukać. Łatwo zrozumieć, dlaczego ktoś samotny staje się niechłujny, a w końcu brudny, odrażający*¹⁵.

¹⁰ S.C. Lewis, *Smutek*, s. 27.

¹¹ Ibidem, s. 5.

¹² A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1974, s. 81.

¹³ S.C. Lewis, *Smutek*, s. 5.

¹⁴ Ibidem, s. 38.

¹⁵ Ibidem, s. 8.

Wyczerpanie żywotnej energii wywoływało także wrażenie spowolnienia tempa upływającego czasu. *Do tej pory zawsze brakowało mi czasu. Teraz pozostał tylko czas. Prawie że sam czas, puste, mijające jedna po drugiej godziny*¹⁶.

Od przyszłości natomiast tajemna moc odgradzała Lewisa zapórą ciemności, poza którą nie mógł ujrzyć niczego oprócz gęstniejącego mroku.

*Jedno ciało. Albo jeśli wolicie, jeden statek, w którym brak silnika z prawej burty. Ja, silnik lewej burty, muszę jakoś dotrzeć z trudem do portu. Lub raczej do końca podróży. Jak mogę mówić o porcie? To raczej niewidoczny brzeg, czarna noc, ogłuszający sztorm, wysoka fala – i ani światelka widocznego z lądu*¹⁷.

Na pożytek zrozumienia istoty niebezpieczeństw wywołanych przez zjawisko smutku warto w tym miejscu sięgnąć do opisu tego fenomenu, dokonanego przez Tomasza z Akwinu. Jego zdaniem, głęboki i długotrwały smutek tak szczerze *obciąża ducha* i *zamyka go w sobie*¹⁸, że tylko czasem, i to z największym trudem, udaje się mu przedrzeć przez ten kordon i wypłynąć na ocean różnorodnych doznań¹⁹. Zestrojenie tych dwóch aspektów „szaleństwa smutku” w jedną całość nie tylko wygasza w człowieku energię niezbędną mu do życia, lecz także podcina jego kontakt z otoczeniem tak długo, dopóki zupełnie nie odseparuje go od świata. Po odizolowaniu człowieka od rzeczywistości smutek wtłacza go następnie w stan nieustannego nasłuchiwania oraz wpatrywania się tylko we własną zgryzotę oraz to, co ją wywołuje. Odtąd psychika człowieka znajduje się w permanentnym *continuum* roztrząsania tego samego wątku niemalże *ad infinitum*. Według Akwinaty, spośród wszystkich uczuć właśnie ten rodzaj smutku jest najbardziej destrukcyjny dla psychiki i najwięcej szkodzi także ciału, ponieważ *sprzeciwia się życiu ludzkiemu nie tylko ze względu na miarę czy wielkość, jak inne uczucia, ale przez znamienne dla siebie wzruszenie, jakie wywołuje*²⁰.

¹⁶ Ibidem, s. 38.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, 37, 2, tłum. J. Bardan, Londyn 1967.

¹⁹ Ibidem, 37, 2.

²⁰ Ibidem, 37, 3–4 (Gwoli ścisłości należy odnotować, że Tomasz z Akwinu, pisząc o niszczyielskich skutkach smutku, wcale nie sprowadza wszystkich jego odmian do

Lewis, zamknięty w ciasnych granicach czasoprzestrzeni, znalazł się w uczuciowej konstelacji, zdawać by się mogło, zastygłej w czarnym kolorystycznie. Czuł w nim pewien rodzaj zawieszenia i zastoju w dynamice istnienia. Życie utraciło dla niego wyraźny smak i „trawione” było jako mdłe, nijakie, pozbawione treści.

*Słyszę bijący zegar i zauważam, że z jego dźwięku zniknęło coś, co go zawsze cechowało. Co się stało ze światem, że jest taki płaski, że ma taki znudzony wygląd? A potem przypominam sobie ... To jedna z rzeczy, których się boję. Udręki, doprowadzające do szafu chwile wśród nocy, muszą siłą rzeczy minąć. Ale co dalej. Tylko ta apatia, to śmiertelne przygnębienie? Czy nadejdzie kiedyś czas, gdy nie będę już pytał, dlaczego świat przypomina nędzną uliczkę, bo nędzę potraktuję jako rzecz normalną? Czy smutek w końcu zmienia się w nudę zaprawioną uczuciem lekkich mdłości?*²¹

Naturalnie nie tylko uczucia zostały zacieśnione do wąskiego kręgu. Również myśli pisarza utraciły bogactwo wątków, uległy zubożeniu i stały się monotematyczne.

*Częścią każdego cierpienia jest, że tak powiem, cień lub odbicie tego cierpienia; fakt, że nie tylko cierpisz, ale musisz wciąż o tym myśleć. Ja też nie tylko przeżywam w smutku każdy dzień, który zdaje się nie mieć końca, lecz także rozmyślam o tym, że tak go przeżywam. Czy moje zapiski pogarszają ten stan rzeczy? Potwierdzają jedynie monotony jak w kieracie marsz myśli wciąż wokół tego samego tematu?*²²

Myśli Lewisa krążyły wokół utraconej osoby i postawy Boga obojętnego na los człowieka.

Lewis, myśląc o Joy, obsesyjnie rozpamiętywał przymioty jej umysłu, zalety charakteru, styl bycia, typ zainteresowań. Wspominał wszystko, co w jego mniemaniu tworzyło niepowtarzalny wizerunek zmarłej – nawet rodzaj spojrzenia, typ uśmiechów i barwę głosu. Każdy jego szczegół usiłował utrwalić i uwznioślić.

jednego wspólnego mianownika. Akwinata był świadomy, że istnieją również smutki, które nie zawsze są złem, na przykład, zdarzają się takie, które mogą stanowić dobro duchowe, przynoszące nawet moralne korzyści. Następuje to wówczas, gdy smutek wiedzie do poznania zła i budzi do niego głęboką odrazę. Tę odmianę smutku można nazwać smutkiem moralnym lub filozoficznym. Są także smutki mieszczące się w kategoriach dobra użytecznego, jeśli wzniesają odruch ucieczki bądź chęć walki ze złem wywołującym smutek. *Summa Teologiczna*, 39, 3).

²¹ C.S. Lewis, *Smutek*, s. 20–21, s. 40.

²² Ibidem, s. 12.

Myszę o niej prawie bez przerwy. (...) Celem i przedmiotem każdej myśli, każdego uczucia, każdego czynu była H. Teraz zniknął cel. Z przyzwyczajenia dalej zakładam strzałę na cięciwę. A potem przypominam sobie... i odkładam łuk. Tyle dróg prowadzi myśli do H. Wyruszam jedną z nich. Ale stoi na nich słup graniczny uniemożliwiający dalszą drogę. Niedługo było wiele dróg. Teraz jest tyleż ślepych uliczek. Bo dobra żona to tak wiele osób w jednej. Czymże H. nie była dla mnie? Córką i matką, uczennicą i nauczycielką, poddaną i królową. I zawsze poza tym wszystkim moją wierną towarzyszką, przyjacielem, kompanem, towarzyszem w boju. I kochanką. Żaden przyjaciel-mężczyzna, a mam kilku bliskich, nie był tym, czym ona dla mnie. (...) Ale przypominała też ogród. A właściwie kompleks ogrodów, gdzie w obrębie muru jest mur, w obrębie żywopłotu żywopłot, tym bardziej tajemniczy, pełen cudownych woni i płodnego życia²³.

Lewis, odtwarzając w pamięci obraz Joy, prowadził z nią w myślach długie rozmowy. O coś ją pytał, wiódł spór, szukał kompromisu. Zastanawiał się, gdzie teraz Joy przebywa, co czuje, z kim się spotyka, czym się zajmuje? Nie mogąc zaakceptować rozłąki, często wzywał ją do powrotu z zaświatów. Uwięziony w klatce wypełnionej aurą zgryzoty, nieustannie miotał się w jednym miejscu, powtarzając wciąż ten sam schemat zachowania. Jego automatyzm powielania identycznej strategii przypominał syzyfowy trud odbudowywania domku z kart, walącego się pod uderzeniem kolejnej fali cierpienia.

Gdy rzeczywistość rozbija w proch mój senny miraż, wpadam najpierw w przygnębienie i sarkazm, a potem cierpliwie, idiotycznie zaczynam go znów tworzyć: Czy zawsze będę odbudowywać mój karciany domek, choćby nie wiem jak często się walił²⁴.

Myśląc z kolei o zachowaniu Stwórcy, Lewis zasklepił się przede wszystkim w wątpliwościach kwestionujących etyczną naturę Boga. Postrzegany wcześniej przez pisarza jako najwyższa wartość, pociągająca swą atrakcyjnością, od czasu śmierci Joy Bóg stał się dla Lewisa niepojęty i przerażająco odpychający – jako że wówczas gdy Lewis bardzo oczekiwał od Niego pomocy, w zamian za nią otrzymał kolejną dawkę porażającego cierpienia. Rozczarowany tym faktem zastanawiał się: Czy Bóg jest rzeczywiście Bogiem? Czy może klaunem zabawiającym się kosztem ludzkiego nieszczęścia, który dla własnej rozrywki w pewnej chwili wydziera nam miskę zupy, by zastąpić ją zaraz drugą, pełną tej samej

²³ Ibidem, s. 68.

²⁴ Ibidem, s. 42–43.

zupy?²⁵. W tej fazie smutku Lewis mniemał, jakoby Bóg swoją grę uprawiał z cynicznym wyrachowaniem, gdyż najpierw usypia czujność człowieka, zapewniając go, że jest mu łaskawy, a tak naprawdę przygotowuje mu następną męczarnię²⁶. Za te właśnie błazeńskie igraszki Lewis żywił do Boga żal, bo w przeciwieństwie do Niego nawet nieczuła *natura nie robi takich cyrkowych sztuk*²⁷.

Nie ma powodu, aby powątpiewać w szczerość ekspresji żalu Lewisa, w odróżnieniu od jego wyznań opisanych na kartach *Zaskoczony radością*. Według jednego z biografów pisarza, Lewis w tym autobiograficznym dziele z zakłopotaniem unika jakichkolwiek prawdziwych wynurzeń i milczeniem pomija niewygodne fakty z prywatnego życia. Zdaniem White'a, Lewis nawet na stronach osobistego dziennika nie mógł się zdobyć na odsłonięcie swoich autentycznych uczuć²⁸. Mając na uwadze moment całkowitego otwarcia się Lewisa w *Notatkach z żałoby*, warto w tym miejscu porównać wcześniejsze jego poglądy na temat cierpienia. Otóż wkrótce po konwersji na chrześcijaństwo, zanim w dorosłym życiu osobiście doświadczył osierocenia²⁹, napisał apologetyczny traktat *Problem cierpienia*. W tej rozprawie sugerował, że cierpienie jest skutkiem sprawczego działania Boga, ponieważ stanowi *głosnik*³⁰, przez który Bóg krzyczy do ogłuchłego człowieka. Jest to wprawdzie okrutne instrumentarium, przyznaje Lewis, lecz jedyne i niezbędne do poprawy ludzkiej istoty. Rozbija wszak zasłonę złudzenia, że wszystko na świecie jest dobre, uświadamia człowiekowi, iż nic nie jest jego własnością, z nim samym włącznie, poucza wreszcie, że każdy ludzki wybór musi być świadomy, zwłaszcza wtedy, gdy człowiek robi coś ze względu na Boga. Kiedy człowiek działa dlatego, że coś lubi czynić, i jest to faktycznie tym, co Bóg chce, aby człowiek robił, to według Lewisa nie w człowieku tkwi przyczyna sprawcza jego działania i nie wie on, że dokonuje wyboru. Do-

²⁵ Ibidem, s. 18.

²⁶ Ibidem, s. 34.

²⁷ Ibidem, s. 18.

²⁸ M. White, C.S. Lewis. *Chłopiec, który spisał dzieje Narnii*, tłum. I. Scharoch, Warszawa 2007, s. 158.

²⁹ W dzieciństwie Lewis boleśnie przeżył śmierć uwielbianej matki, ale po jej stracie przez długie lata tłumił w sobie smutek.

³⁰ C.S. Lewis, *Problem cierpienia*, tłum. T. Szafrński, Katowice 1996, s. 87.

piero gdy materia działań jest przeciwna skłonnościom ludzkiej natury i napotyka w niej opór, wtedy człowiek zyskuje świadomość wolności wyboru – stąd świadome działanie wymaga cierpienia³¹.

Lewis, broniąc wiarygodności doktryny o udoskonaleniu człowieka poprzez cierpienie, próbuje wykazać, że chwila przeżywanego bólu jest centrum czegoś, co pisarz nazywa całym systemem męczarni, ekspansywnie rozszerzającym się zarówno przez lęk, jak i współczucie. Abstrahując od tego, jak pozytywne skutki przynoszą te przeżycia, uważa Lewis, że są one uzależnione od owego centrum. Nawet gdyby cierpienie nie legitymowało się statusem żadnej duchowej wartości, to z racji istnienia lęku i współczucia cierpienie musi istnieć, choćby dlatego, aby można się było czegoś bać oraz komuś współczuć. *A to, że ów lęk i współczucie pomagają nam powrócić do posłuszeństwa i miłosierdzia, nie ulega wątpliwości*³².

Przytoczona racja, niestety, nie jest wystarczającym uzasadnieniem cierpienia, ponieważ ma względny charakter. Świadczą o tym ludzkie reakcje na cierpienie drugiego człowieka, które wcale nie są tak jednoznaczne, jak chce Lewis – wszak zamiast współczucia i miłosierdzia może ono także wyzwać przerażenie i chęć ucieczki. W pewnych wypadkach może nawet budzić u postronnych osób jakiś rodzaj zadowolenia i chęć napawania się jego widokiem. Wiele lat później Lewis sam doświadczy różnorodności ludzkich reakcji na jego cierpienie i przekona się, że optymistyczna obrona tego zjawiska była nieco przedwczesna. Pod wpływem własnego cierpienia zrewidował zasadność przesłanek, na których opierał dotąd swoją wiarę w sens cierpienia i istnienie dobrego Boga. Dzięki traumie zrozumiał, że jego poglądy w tej materii wcale nie wyrastały z racjonalnych podstaw, tylko z subiektywnego pragnienia istnienia troskliwego Boga. Tymczasem cała rzeczywistość *prima facie* zdaje się komunikować, iż Bóg przypomina raczej *kosmicznego sadystę* działającego z rozmysłem lub *złośliwego głupca*³³. Zdaniem Lewisa, w czynach Boga żywot człowieka podobny jest do losu szczura w laboratorium, w którym Bóg dokonuje wiwisekcji³⁴ – albo przypomina sytuację

³¹ Ibidem, s. 90.

³² Ibidem, s. 97.

³³ S.C. Lewis, *Smutek*, s. 35.

³⁴ Ibidem, s. 33.

skazańca łamanego kołem dzień po dniu i miesiąc po miesiącu (...) godzinami bez ustanku³⁵.

Lewis, podejrzewając Boga o bezwzględne uprawianie eksperymentów na człowieku, przyjmuje na siebie rolę prokuratora oraz sędziego i wzywa Stwórcę przed trybunał rozumu. We wszczętym procesie Lewis uchyla prawomocność sensu zadawanych ludziom tortur. W uzasadnieniu wyroku pisarz – odwołując się do *argumentum ad misericordiam* oraz *argumentum ad iudicium* – uznał Boga za winnego. Podczas dochodzenia w „sali rozpraw” Lewis nie skrywał swego oburzenia zachowaniem oskarżonego. Pod wpływem silnego afektu, zabarwionego gniewem, bezlitość łąła podsądnego zwykłymi karczemnymi obelgami i przekleństwami³⁶. Taki typ werbalnej ekspresji uczuć dawał Lewisowi *jedyną przyjemność, jakiej może doznawać człowiek udręczony – przyjemność oddania ciosu*³⁷.

Niewątpliwie, utrata kontroli nad uczuciami znacząco kwestionowała obiektywizm sądowego werdyktu. Jednakże z racji zachowania autentyzmu cierpienia oraz oczyszczenia wiary Lewis potrzebował uwolnienia się od wewnętrznego konfliktu. Aliści to nie w ciskaniu inwektyw zawierało się największe zagrożenie dla jego relacji z Bogiem. Faktyczne niebezpieczeństwo kryło się w obawie, iż Lewis zacznie w końcu sam wierzyć w treść tych słów. Pisarza nie przerażała wizja nieistnienia Boga, lecz zgrozą przejmowała go myśl, że Bóg naprawdę może być właśnie taki³⁸.

W parze z monotematycznością szło poczucie dotkliwej samotności, przejawiającej się jednocześnie w kilku wymiarach: ontycznym, moralnym, społecznym oraz metafizycznym. W warstwie ontycznej samotność wynikała z wrażenia wydarcia z całości bytu jednej jego połowy. Jak mówił Lewis, razem z Joy tworzyli jedno ciało człowieka kochającego i jednocześnie kochanego³⁹. Po śmierci Joy to ciało na zawsze zostało okaleczone i jest jak samotny w swej samotności *pusty dom*⁴⁰ – wprawdzie zajmujący miejsce w krajobrazie, lecz już do niego niedopasowany.

³⁵ Ibidem, s. 45, 47.

³⁶ Ibidem, s. 44.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem, s. 9.

³⁹ Ibidem, s. 14.

⁴⁰ Ibidem, s. 15.

Doznanie ontycznej samotności wzmagala samotność moralna, spowodowana trywialnymi interpretacjami śmierci Joy. Po sofistyczne wybiegi najczęściej sięgały osoby skądinąd Lewisowi życzliwe, jednakże z chęci niesienia ulgi w cierpieniu przekłamywały okrutną rzeczywistość. *In concreto* mistyfikowanie faktów przejawiało się w używaniu przez znajomych pisarza sloganów, takich jak np. *Śmierci nie ma* albo *Śmierć nie ma znaczenia*. Wobec tych banalnych pocieszeń Lewisowi trudno było zachować cierpliwość oraz powstrzymać się przed moralną odrazą. Natychmiast dezawuował skandaliczność tych pocieszeń stwierdzeniem, że śmierć istnieje i jaka by nie była, ma znaczenie. *Wszystko, co się wydarza, ma jakieś następstwa, i zarówno to, jak te następstwa, to rzeczy nieodwracalne i nieodwołalne. (...) Ona umarła. Nie żyje. Czy to takie trudne do pojęcia?*⁴¹.

Doznaniu samotności moralnej kroku dotrzymywało poczucie osamotnienia społecznego. Generowały je nieadekwatne reakcje przyjaciół Lewisa, którzy na jego widok reagowali tak, jakby popełnił on jakąś niegodziwość⁴². Wszędzie, gdziekolwiek się pojawił, wprawiał wszystkich w zakłopotanie. Swą obecnością zbijał znajomych z tropu i sprawiał, że nie wiedzieli, o czym mają z nim rozmawiać ani co powinni zrobić. Niektórzy z nich, owszem, usiłowali nawiązać z nim kontakt, lecz czynili to z wahaniem, pośpiesznie wypowiadali jakiś frazes i szybko, w sposób możliwie przyzwoity, uciekali⁴³. Byli też i tacy, którzy regularnie unikali Lewisa, ponieważ kojarzył im się z osobnikiem napiętnowanym znamieniem utraty, przypominającym o przemijaniu oraz śmierci⁴⁴. Tenże brak zrozumienia i społecznej akceptacji rozniecał w Lewisie sprzeczne potrzeby. Z jednej strony pisarz tęsknił za przebywaniem z innymi, a z drugiej budziła się w nim chęć ucieczki z obawy przed mimowolnym sprawianiem ludziom kłopotu. W chwili apogeum osamotnienia skłaniał się ku przypuszczeniu, że być może ludzie w żałobie powinni być izolowani w specjalnych pomieszczeniach, jak trędowaci⁴⁵. Wówczas przynajmniej

⁴¹ Ibidem, s. 18.

⁴² Ibidem, s. 12.

⁴³ Ibidem, s. 13.

⁴⁴ Ibidem, s. 14.

⁴⁵ Ibidem.

znajdowaliby się w jednorodnej grupie osób i nie byłoby narażeni na dodatkowe przykrości wynikające z poczucia odrzucenia.

Nader dotkliwie udzielała się Lewisowi także samotność metafizyczna, płynąca z poczucia opuszczenia przez Boga.

A gdzie tymczasem jest Bóg? Oto jeden z najbardziej niepokojących symptomów. Kiedy jesteś szczęśliwy, tak szczęśliwy, że nie odczuwasz żadnej potrzeby Boga i skłonny byłbyś uważać Jego żądania w stosunku do ciebie za zbyteczne, a dopiero w chwili opamiętania skierujesz myśl ku Niemu, sławiąc Go z wdzięcznością, zostajesz – lub tak ci się przynajmniej wydaje – przyjęty z otwartymi ramionami. Ale zwróć się do Niego w rozpaczliwej potrzebie, kiedy wszelka inna pomoc zawodzi – z czym się spotkasz? Z drzwiami zatrzaskanymi przed nosem, zaryglowanymi od wewnątrz. Rygiel zasunie się z hałasem raz i drugi. A potem cisza. Możesz śmiało odejść. Bo im dłużej będziesz czekał, tym cisza będzie się stawiała głębsza. W oknach nie widać światła, jakby dom był pusty. Czy był w ogóle zamieszkały? Kiedyś tak się wydawało. Pozór stwarzał wrażenie pewności. Więc, co to znaczy. Dlaczego On jest z nami w chwilach szczęścia, a nie przychodzi z pomocą w nieszczęściu.⁴⁶

Różne odmiany samotności kładły się cieniem na kolejnym elemencie wchodzącym w skład struktury smutku i determinowały jego dynamikę. Z *Notatek* Lewisa wynika, iż jego smutek płynął bardzo wolnym rytmem i zdawał się stale w psychice o coś zahaczać. Smutek nie przepływał gładko z jednej fazy do drugiej, ale ciągle zataczał koło, powracając do swych pierwotnych źródeł. W tej sytuacji porównywanie jego toru do hermeneutycznej spirali ilustrującej metodę interpretacji oraz rozumienia wydaje się nieco ryzykowne. Zachowanie ostrożności jest tu tym bardziej wskazane, że sam Lewis nie miał pewności, czy smutek krążył po zwojach takiej spirali⁴⁷. Pewne jest tylko, że nie był stanem, lecz procesem i nie wymagał mapy, tylko historii. Dzieje dynamiki smutku myśliciel poetycko porównał do

(...) długiej, krętej doliny, gdzie za każdym zakrętem może się ukazać zupełnie inny kraj-obraz. Jak już napisałem, nie za każdym objawia się coś nowego. Czasami niespodzianka jest wręcz odwrotna: widzi się znów ten sam widok, który pozostawiło się o całe mile za sobą, zdawałoby się na zawsze. Wtedy człowiek zastanawia się, czy ta dolina to nie

⁴⁶ Ibidem, s. 8.

⁴⁷ Ibidem, s. 62.

*jest biegnący w koło rów. Ale nie. Zdarzają się częściowe powtórzenia, pełna kolejność jednak się nie powtarza*⁴⁸.

Niezależnie od kolejności powtórzeń, każde ponowne doświadczenie smutku odczuwane było równie intensywnie jak dawniej. Z tą tylko różnicą, że czas jego bolesnego oddziaływania trwał już nieco krócej.

*Dziś wieczorem znów otworzyło się całe piekło rozpacz: szalone słowa, gorycz i uraza, ściskanie w żołądku, koszmarnie uczucia nierzeczywistości, potop łez. (...) Jak długo jeszcze – czy zawsze? – ta niezmierna pustka będzie mnie zdumiewała jako coś zupełnie nowego i skłaniała do stwierdzenia: „Nigdy aż do tej chwili nie uświadamiałem sobie w pełni poniesionej straty”? Ta sama noga jest ciągle ucinana. Czuję wciąż na nowo, jak nóż zagłębia się w ciało*⁴⁹.

Warto odnotować, iż skutki tortur zadawanych przez smutek dopiero po długim okresie z lekka przygasły, ale nigdy nie wypaliły się do cna.

W ich spopieleniu nie pomogły nawet próby jego zracjonalizowania, jako że cała pomysłowość *cogito* Lewisa w konfrontacji ze smutkiem ponosiła dotkliwą porażkę. *Wstyd słuchać tego głosu – pisze Lewis – ale przez chwilę jego rozumowanie wydaje się słuszne. A potem nagle, jak ostre ukłucie, wraca wspomnienie i cały zdrowy rozsądek znika jak mrówka w gardzieli pieca*⁵⁰.

Myśl dyskursywna w nadziei uporania z absurdalnością smutku przytaczała wciąż nowe racje konieczne do przeformułowania go w taki sposób, aby przestał nim być. Lecz ów manewr zamiast przekonujących rozstrzygnięć jeszcze bardziej gmatwał stopień irracjonalności. Każdy przywołany argument wykazywał niezbicie kolejną odsłonę bezsensu cierpienia. Pokonanemu rozumowi Lewisa nie pozostawało nic innego, jak tylko przecierpieć smutek. Naprawdę nie ma znaczenia, czy schwyisz się rękami za fotel dentystyczny, czy złożysz je na kolanach. Świder boruje dalej⁵¹.

To właśnie poczucie bezradności wobec smutku odgrywało jedną z najbardziej negatywnych ról w procesie przeżywania żałoby. Śmiało można rzec, że obracało ono w gruzu ontyczną strukturę pisarza. Forma

⁴⁸ Ibidem, s. 64.

⁴⁹ Ibidem, s. 62.

⁵⁰ Ibidem, s. 6.

⁵¹ Ibidem, s. 38.

i treść rozpadu zdawały się momentami przypominać nieomal egzystencjalny kataklizm.

Tak prędko przyjdź do siebie? Słowa nie zawsze są jednoznaczne. Powiedzieć, że pacjent po operacji przychodzi do siebie, to co innego niż powiedzieć, że przychodzi do siebie po obcięciu nogi. Po takiej operacji albo okaleczony kikut się goi, albo człowiek umiera. Jeśli się goi, ostry, ciągły ból minie. Niebawem pacjent odzyska siły i będzie mógł kuśtykać na drewnianej nodze. „Przyszedł do siebie”. Ale prawdopodobnie będzie odczuwał od czasu do czasu przez całe życie bóle w kikucie, może nawet silne. I pozostanie na zawsze człowiekiem o jednej nodze. Rzadkie będą momenty, kiedy o tym zapomni. Kąpanie się, ubieranie, siadanie i wstawanie, a nawet leżenie w łóżku, wszystko to będzie zupełnie odmienne. Zmieni się cały sposób jego życia. Wszelkie rzeczy przyjemne i czynności, które uważał niegdyś za naturalne, zostaną po prostu wykluczone. Tak samo obowiązki. W obecnej chwili uczyć się poruszać na kulach. Może niedługo dostanę drewnianą nogę. Ale nigdy już nie będę stworzeniem dwunożnym⁵².

W maksymalnym poczuciu bezradności Lewis z trudem mógł się zdobyć na złączenie zatamizowanej struktury bycia w zhierarchizowaną jedność, przeto podejmowane przez niego próby w celu jej konsolidacji oraz ukonstytuowania nowej tożsamości były nieadekwatne i chyba nigdy w pełni nie zostały zwieńczone sukcesem. Wśród wielu autorów panują rozbieżne opinie w tej kwestii⁵³. Jedni uważają, jakoby Lewisowi udało się w dużym stopniu zintegrować własne bycie i wewnętrznie okrzepnąć. Inni z kolei sądzą, że taki stan scalenia trzeba traktować jedynie w kategoriach postulatu.

Problematyczne jest też zagadnienie treści uczucia smutku Lewisa, który zdaje się zlepkiem rozmaitych emocji, jednakże z dokonania tej zbitki semantycznej nie można Lewisowi czynić zarzutu, gdyż werbalizował on tylko dramaturgię własnego doświadczenia bez ambicji stworzenia jakiejś spójnej metateorii smutku. Trzeba ją zatem rozumieć jako *terminus technicus* pozwalający na lepszą ekspresję przebiegu żałoby.

Przeżycia zbliżone do doznań pisarza da się zaobserwować również w żałobie osieroconych rodziców – z tym że skala ich bolesnych doświadczeń jest o wiele intensywniejsza, i to niezależnie od wieku zmarłego dziecka czy okoliczności jego śmierci. Według Celi Hindmarch,

⁵² Ibidem, s. 58.

⁵³ A.M. Nicholi, *Pytania o Boga – C.S. Lewis i Sigmund Freud*, tłum. P. Szymczak, Poznań 2004, s. 189.

powołującej się na autorytet J. Williama Wordena, żałoba ogarnia wszystkie komponenty ludzkiego bytu. Unikając w niniejszych refleksjach zbędnych powtórzeń, wymienię tylko te doznania pomniejszające, których nie ma u Lewisa w *Notatkach z żałoby*. Nie wspominał on, między innymi, o odrętwieniu psychicznym, załamaniu nerwowym, panice, cynizmie, poczuciu winy i odpowiedzialności, poczuciu bycia oszukanym i zdradzonym⁵⁴. W jego *Notatkach z żałoby* nie widać też śladów narcystycznego zadowolenia z pozostania przy życiu. Nie występują ponadto jakiegokolwiek wzmianki o silnych tendencjach samobójczych i pragnieniu rychłej śmierci, będącej w mniemaniu osieroconych, medium umożliwiającym szybkie połączenie się z utraconą osobą⁵⁵.

Z licznych relacji osieroconych wiadomo również, iż w sferze umysłowej dokuczała im gonitwa myśli, a także luki w pamięci i brak koncentracji. Nierzadko uskarżali się na omamy słuchowe i wizualne halucynacje. W wielu wypadkach smutek żałoby stanowił główną przyczynę szoku fizjologicznego. Wstrząs w tym komponencie przejawiał się zaburzeniem łaknienia, suchością ust, zadyszką, dusznością, nieregularnym rytmem pracy serca, omdleniem, uciskiem w klatce piersiowej i w gardle, chronicznym zmęčeniem, brakiem snu, płaczliwością itp. Smutek żałoby miał decydujący udział w determinowaniu zachowania osieroconych⁵⁶. Najczęściej zmuszał ich do odwiedzania grobu zmarłego dziecka oraz miejsc, w których ono za życia przebywało, bądź skłaniał do kolekcjonowania i przechowywania po nim pamiątek albo odwrotnie – wzbudzał chęć szybkiego pozbycia się ich z przestrzeni życia.

Jakkolwiek są to niezmiernie przykre reakcje, niemniej jednak w literaturze przedmiotu uważa się je za typowe dla smutku żałoby. Oczywiście, w niektórych wypadkach żałoba może przybrać również chorobliwą postać. Patologia żałoby występuje np. wtedy, gdy rozpacz przekroczy swój próg krytyczny, albo zachodzi wówczas, gdy silne zgnębienie zostanie zablokowane w psychice i zacznie w niej zalegać. Kiedy to już nastąpi, żałoba sieje tylko destrukcję, stając się źródłem

⁵⁴ J. Bréhant, *Thanatos, chory i lekarz w obliczu śmierci*, tłum. U. Sudolska, Warszawa 1980, s. 192.

⁵⁵ C. Hindmarch, *On the Death of a Child*, Oxford 1993, s. 27–28.

⁵⁶ Ibidem, s. 27.

choroby fizycznej lub psychicznej⁵⁷. Oczywiście, bogatego uniwersum żałoby nie sposób ogarnąć w całości i wyczerpująco przedstawić, jako że toczące się w niej procesy u każdego osieroconego człowieka są bardzo zindywidualizowane, niemniej jednak w ich różnorodności można dostrzec pewne analogie, a nawet wspólny mianownik. Może nim być chociażby totalne cierpienie, biorące w posiadanie całego człowieka.

Jego niebezpieczeństwo tkwi nie tylko w bezwzględnym zaanektowaniu całego bytu ludzkiego, lecz także w swoistej nieustępliwości wobec upływającego czasu. Dzieje się tak, ponieważ ludzkiej świadomości nie da się zamknąć w sztywnych granicach czasoprzestrzeni. Ona z racji swej istoty stale z terażniejszości przenosi się w przeszłość albo z terażniejszości wybiega w przyszłość. Jak słusznie zauważył niegdyś Władysław Tatarkiewicz rozważający problem cierpienia w kontekście transgresji czasu, tylko terażniejszość umożliwia współistnienie tego, co się zdarzyło kiedyś, wraz z tym, co dopiero będzie⁵⁸. Wszechobejmujące cierpienie osieroconych *hic et nunc* karmi się wspomnieniem, w którym stale jest obecna śmierć dziecka. Zjawia się ono w ciągłym teraz i stoi tuż przed ich oczami. Rodzice doświadczają tej quasi-obecności dziecka nieomal bezpośrednio, prawie namacalnie, bez jakiegokolwiek za pośredniczenia. W terażniejszości wszechogarniające cierpienie wysyca się również antycypacją przyszłych przykrości związanych z pewnością niezrealizowania ważnych życiowych planów oraz istotnych potrzeb.

W terażniejszym *continuum* trwania cierpienia długo i natrętnie prześladuje ono osieroconych pytaniem *Dlaczego?* Z tym, że w tej konkretnej sytuacji o absurdalność losu oraz paradoksalność świata już nie pyta ich rozum, lecz oni sami stają się pytaniem niezależnie od tego, czy to pytanie artykułują werbalnie, czy też nie. Mówiąc językiem P. Tyllicha, można skonstatować, iż pyta z „głębi” ich zdziwione rozmiarem rozpaczby bycie, a *głębią tą jest ono samo*⁵⁹. Tak rozumiane pytanie *Dlaczego?* nie jest wynikiem chłodnego rozumowania zdystansowanego mędrca. Wprost przeciwnie, ono zdaje się jawić stanem ludzkiego bycia, wszak odkąd bycie zdziwiło się nagłą obcością własnej egzystencji, stale szuka wytłu-

⁵⁷ J. Bréhant, *Thanatos...*, s. 199.

⁵⁸ Wł. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1962, s. 104.

⁵⁹ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004, t. II, s. 20.

maczenia swojego położenia, w które przemocą zostało wtrącone przez nieżyczliwość losu. Obudzone zdziwieniem bycie chce się dowiedzieć, jak mawiał Arystoteles w „Księdze Zeta”, swej *Metafizyki*⁶⁰ – jakie rzeczywiście są przyczyny tego czegoś, co w nim zaistniało, oraz dociec – na czym polega ostateczny cel tego, co w jego egzystencji uzyskało postać nieprzyjawnego bytu?

Jak wiadomo, znalezienie jakiegokolwiek rozwiązania chyba w ogóle nie jest możliwe. Wprawdzie myśl ludzka jest w stanie dokładnie określić rozmaite przyczyny cierpienia, ale niestety nie potrafi podać żadnych przekonujących argumentów tłumaczących jego sens i cel, zaś immanentna skłonność człowieka do miłowania prawdy nakazuje mu odrzucić wszelkie sofistyczne wybiegi. Stąd bierze się jego powątpiewanie w powagę autorytetów i odrzucenie dogmatyzmu „świętych ksiąg”. W imię ideału prawdy umysł ludzki pytaniem *Dlaczego?* rozbija każdy schemat pojęciowy i niezmordowanie dąży do czystego poznania. Przez tę inklinację skazuje siebie na wieczny *exodus*. Raz opuściwszy obszar wiedzy pozornej, już nigdzie nie zatrzyma się na stałe, by zyskać status choćby osiedleńca. Dokądkolwiek zawędruje, nigdzie nie będzie u siebie. Żadnego miejsca nie uzna za swoje własne. Wszędzie pozostanie tylko przechodnim przybyszem, zatrzymującym się na krótką chwilę. Ciągłe będzie się tułać po bezdrożach nieznanym sobie terytoriów i starannie omijać czytelnie oznakowane szlaki. Jego ścieżki są zazwyczaj splątane, błędne, pełne niespodzianek oraz nieoczekiwanych zwrotów. Według słów M. Heideggera, nader często na takich bezdrożach pojawiają się zapory nie do przebycia⁶¹. Umysł raz pobudzony pytaniem *Dlaczego?* każdorazowo musi kwestionować zasadność przyjmowanych założeń oraz wciąż podważać wiarygodność wniosków.

Niewątpliwie, los nomady przypadający mu w udziale jest dla niego przyczyną prawdziwej udręki, jednakże z drugiej strony jest jakąś nadzieją na wyjście z tragicznego impasu i może się stać źródłem filozofowania. Trudno przeto nie zgodzić się z Platonem, przekonany, że najautentyczniejszym aktem myślenia jest zdziwienie i *nie ma innego*

⁶⁰ Arystoteles, „Metafizyka” 1041a, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, t. 2, s. 725.

⁶¹ M. Heidegger, „Czas światobrazu”, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 128.

początku filozofii, jak to właśnie⁶². Słuszności też nie można odmówić Sørenowi Kierkegaardowi, upatrującemu genealogię filozoficznej zadumy w doświadczeniu egzystencjalnej rozpacz⁶³. W kontekście smutku żałoby obydwie wykluczające się poglądy zdają się wzajemnie uzupełniać i wspólnie podsycać żar pytania, niezbędny do transgresji tragizmu istnienia.

⁶² Platon, *Teajtet*, XXXIX, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1939.

⁶³ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 150–170.

Magna quaestio w obliczu żałoby Hioba

O historii bezdroży *magna quaestio* sporo można się dowiedzieć z filozoficznego dyskursu toczącego się wokół *Księgi Hioba*, wszak wielu filozofów wniosło do trwającej debaty nader interesujące przemyślenia na temat egzystencjalnej postawy Hioba wobec nurtującego go pytania *Dla czego?* Niezależnie wszelako od stopnia oryginalności rozmaitych ujęć nie ma potrzeby, aby je tu wszystkie dokładnie omawiać. Dla tematyki *magna quaestio* wystarczy przedstawić tylko te koncepcje, które lepiej pozwolą zrozumieć osobliwość archetypu przeżywania fenomenu żałoby oraz uwalniając myślenie o pierwowzorze postaci od utrwalonego w nim stereotypu człowieka „cierpliwego”¹.

Jedną z ciekawszych prób zorientowanych, między innymi, na osiągnięcie takiego celu zdają się intuicje Sorena Kierkegaarda. W jego *Dzienniku*, *Powtórzeniu* i *Przedmowach* widać wyraźne ślady zaaferowania tą sprawą. Jednakże, pomimo częstych odniesień do treści biblijnego poematu, Kierkegaard nie stworzył jednolitej syntezy własnych poglądów². Pod tym względem refleksja Duńczyka jest wielokierunkowa i wymykająca się jednoznacznej wykładni. Mając na uwadze jasność wyводу o dziejach *magna quaestio* opisanych w tekstach Kierkegaarda, należy skupić większą uwagę na *Powtórzeniu* i *Przedmowach*, a nie jego *Dzienniku*, jak uczynił to np. Gianfranco Ravasi.

Wprawdzie struktura formalna tych dzieł Kierkegaarda ma charakter epistolarny, niemniej jednak nie stanowią one li tylko zbioru listów, lecz są *sui generis* eksperymentem, w którym duński myśliciel połączył spostrzeżenia proveniencji psychologicznej z dociekaniem natury filozoficznej i medytacją religijną. W przekonaniu Bronisława Świdorskiego koncept napisania rozpraw w formie listów o hybrydycznym tekście miał być strategią Kierkegaarda sprowadzającą się do wypowiedzi pośredniej, ale wyrażonej słowami innych. Stosując tę metodę, Kierkegaard chciał

¹ G. Ravasi, *Hiob*, tłum. B. Rzepka, Kraków 2000, t. 1, s. 16.

² Ibidem, s. 215.

najpierw podwoić siłę ich wymowy już kiedyś raz wybrzmiałej i odtworzyć ją niejako „od nowa”. Następnie za pośrednictwem tej taktyki usiłował zdynamizować jednostkową refleksję oraz nadać jej znamiona quasi-dialogu³. Prawdopodobnie z tego powodu treść każdego listu Kierkegaard otwiera inwokacją do Hioba, zwracając się do niego *mój milczący powierniku*⁴.

Określenie Hioba milczącym nie jest sprawą przypadku, tylko wynikiem rozmyślnego działania filozofa, jako że w fenomenie milczenia przeczuwał on kwintesencję jedynie prawdziwej odpowiedzi na pytanie *Dlaczego?* Jednakże Kierkegaard, chcąc zyskać pewność, że faktycznie jest na dobrym tropie rozumowania, szuka jej potwierdzenia u Hioba. W tym celu zadaje mu serię pytań, w których docieka, czy Hiob oprócz lakonicznej konstatacji *Pan dał, Pan wziął, niech będzie imię Pańskie błogosławione* rzeczywiście nie powiedział nic więcej? Skąd właściwie wzięła się ta zwięzłość jego stwierdzenia? Czyżby Hiob nie znał innych fraz równie trafnie opisujących koloryt rozpacz? Jaka była przyczyna, że tak długo milczał? Wszak nie odzywał się przez siedem dni i nocy, a jak wiadomo z symboliki biblijnej, jest to bardzo długi czas. Co Hiob podczas tego okresu milczenia naprawdę przeżywał? To oczywiście tylko niewielka liczba pytań Kierkegaarda, w listach filozofa jest ich znacznie więcej, ale wszystkie pozostają bez echa, jakby trafiały w próżnię spowitą martwą ciszą.

W tekstach Kierkegaarda Hiob nie odpowiada na żadne z nich i nie mówi ani słowa. Jego *cisza kryje w sobie cierpienie, jak tajemnica, której nikt nie śmie wyjawić*⁵. Dla Kierkegaarda milczenie Hioba jest równocześnie *argumentum ex silentio* przeciw apologiom cierpienia ujmowanego w kategoriach kary, którymi w ciągu dziejów posługują się wszyscy filistrzy podobni do przyjaciół Hioba. Kierkegaard nazywa ich sarkastycznie *urzędowymi pocieszycielami* lub *sztynnymi mistrzami ceremonii*⁶, oferującymi mialką mądrość zebraną w paragrafy o wspaniałości życia⁷.

³ Taką opinię wyraził B. Świderski w 131 przypisie przełożonego przez siebie dzieła S. Kierkegaarda, *Powtórzenie*.

⁴ S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, tłum. B. Świderski, Warszawa 2000, s. 101.

⁵ S. Kierkegaard, *Przedmowy*, tłum. B. Świderski, Warszawa 2000, s. 112.

⁶ Ibidem, s. 102.

⁷ Ibidem.

Ta pseudomądrość przypomina filozofowi *nędzny żart starego dworaka lub sytego wiedzą ministra, czężą paplaninę*⁸, a nie uczciwe wyjaśnienie.

Jednak sporym uproszczeniem byłoby przekonanie, jakoby w koncepcji Kierkegaarda milczenie Hioba miało tylko wydźwięk protestu. Z jego wypowiedzi wynika, że milczenie Hioba uwidacznia coś jeszcze. Ukazuje mianowicie immanentną rozgrywkę Hioba z jego wiarą i obnaża graniczne potyczki z cierpieniem przeżywanym w sensie próby. Jednakże w dziełach Kierkegaarda trudno dociec, w jaki sposób Hiob zrozumiał, że ma do czynienia właśnie z próbą. Z sugestii Kierkegaarda, wyrażonych dość enigmatycznym językiem, nie podobna odnaleźć źródła tej wiedzy. Nie wiadomo także, co skrywa zakres semantyczny pojęcia próba transcendentna, jako że jest ono dalekie od konotowania treści estetycznych, etycznych lub dogmatycznych. Nader ogólnikowe wypowiedzi skłaniają ku przypuszczeniu, iż kategoria próby transcendentnej oznacza sytuację egzystencjalną człowieka uwikłanego w osobisty antagonizm z Bogiem. Taka okoliczność powstaje wtedy, gdy byt ludzki nie może się zadowolić żadnym wytłumaczeniem cierpienia „z drugiej ręki”⁹. Im wyraźniejsza nieprzystawalność wszelkich wyjaśnień, tym bardziej objawia się ocalająca rola milczenia, chroniąca wyjątkowość doświadczenia Hioba. Tym większe również zdziwienie wywołane bogactwem znaczeń postawy człowieka w prawowaniu się z Bogiem. Zatem milczenie zdaje się wyrażać to, co jest niewyraźne, o wiele obszerniej i trafniej, niż czynią to słowa.

Do rozmyślań Kierkegaarda zogniskowanych na wewnętrznym konflikcie Hioba, który zмага się z poszukiwaniem prawdy w odpowiedzi na pytanie *Dlaczego?*, często powracał myślą Lew Szestow. W jego perspektywie Kierkegaard za pośrednictwem Hioba odrzuca filozofię ufundowaną na uroszczeniach rozumu¹⁰, stąd, zdaniem Szestowa, duński myśliciel podnosi Hioba wręcz do rangi symbolu filozofa prywatnego i przeciwstawia go Hegłowi, który w jego mniemaniu uosabia tradycję kultury abstrakcyjnego myślenia oderwanego od rzeczywistości. Zdaniem Szestowa, Hiob w ujęciu Kierkegaarda był myślicielem o wiele

⁸ Ibidem, s. 104.

⁹ Ibidem, s. 118.

¹⁰ L. Szestow, *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1990, s. 23.

większym niż Sokrates, Platon czy Hegel, ponieważ swym krzykiem rozpaczy wciąż daje człowiekowi więcej do myślenia niżli cały grecki sympozjon rozdygotany od intelektualnych dywagacji¹¹. Z rozsianych w rozmaitych pismach Szestowa analiz przypadku Hioba wynika, że rozum będący w filozofii probierzem prawdy nie może pomóc Hiobowi w znalezieniu odpowiedzi na pytanie *Dlaczego?* W obliczu tragedii gaśnie światło umysłu, a język filozoficznego dyskursu staje się martwy. Według Szestowa, Kierkegaard porzuca racjonalną wiedzę Aten i opowiada się po stronie wiary, charakterystycznej dla mądrości Jerozolimy.

Wprawdzie Szestow pozostaje pod silnym wpływem filozofii Kierkegaarda, ale jednak – pomimo całej admiracji dla niej – umie również wyjść poza jej granice i wzbogacić ją własnymi przemyśleniami. W odróżnieniu od Duńczyka, bunt Hioba wobec pokusy objaśniania cierpienia dostrzega nie w jego milczeniu, lecz przede wszystkim w krzykach bólu. Ten wrzask lamentu udręczonego Hioba podnosi się zawsze, ilekroć przebiegły rozum zuchwale odpowiada na pytanie *Dlaczego?* Ironizując na temat ambicji twórców rozmaitych modeli teodycei śpieszących z odpowiedzią, Szestow powiada, że owe modele zadowalają jedynie ich pomysłodawców oraz sympatyków interesującej lektury¹². Innych zaś teodycei konsternują i konsternacja ta jest *wprost proporcjonalna do stopnia kategoryczności, z jakim pytanie o zło pojawia się u człowieka*¹³. Jeśli natomiast pytanie osiąga swoje apogeum, tak jak u Hioba, wtedy już sama chęć myślenia o jakiejś teodycei wydaje się bluźnierczym zwielokrotnieniem rozpacz¹⁴. Według Szestowa, ze względu na szacunek dla ludzkiego cierpienia lepiej by było, gdyby w ogóle nie stawiać tego pytania. Tymczasem w kontekście porażających cierpień jest ono wręcz koniecznością. Jednakże, jak utrzymuje Szestow, z konieczności zadawania pytania nie wynika jeszcze przymus odpowiadania na nie. Więcej, na to pytanie odpowiadać nie wolno, bo każda odpowiedź to mord, który je unicestwia¹⁵.

Mniej radykalnie do sprawy odpowiedzi na pytanie *Dlaczego?* podszedł Karl Jaspers, który starał się nie dopuścić do zatrzymywania ruchu

¹¹ Ibidem, s. 24–25.

¹² L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 412.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, s. 413.

myśli. W utrzymaniu jej pędu postrzegał szansę rozjaśnienia filozoficznego dyskursu i otwarcia przed nim szerokich horyzontów.

Łatwo powiedzieć: nie ma rozwiązania. Prosta niewiedza szybko się znajdzie. Ale jej treść uwidacznia się dopiero wtedy, gdy niewiedzy tej doświadczamy, gdy ją przełamujemy dzięki pytaniu – tak jak odpowiedź musiała być możliwa – a potem na powrót przywracamy¹⁶.

Zdaniem Jaspersa, w ruchu myśli odsłania się to, co zdawać by się mogło najbardziej jej obce i najodleglejsze. Za pośrednictwem ciągłego biegu myśli nie ustaje także komunikacja z przedmiotem jej poszukiwań. Rezygnacja z drążenia tematu groziłaby skostnieniem myśli. Jaspers, powodowany przeto intencją zachowania dynamizmu refleksji, formułuje własne stanowisko w sprawie odpowiedzi na *magna quaestio*.

Podstawową rolę odgrywa w nim termin *szyfr transcendencji*. Otóż dramat Hioba uobecnia mu nie tylko kondycję ludzkiego bytu, ale jeszcze coś innego. Coś, dzięki czemu Hiob w ogóle jest. To coś, co się ujawnia, zwie się w języku Jaspersa transcendencją. Przy czym w cierpieniu Hioba transcendencja przejawia się *sui generis* nieobecnością, ponieważ tak naprawdę istnieje ona gdzieś „tam”, poza doświadczeniem sytuacji granicznej i jako taka jest dla Hioba całkowicie niepoznawalna. Niemniej jednak jakaś jej część partycypuje w jego traumie w postaci szyfru¹⁷. Zatem, zgodnie z tym aksjomatem przyjętym przez Jaspersa, w każdym zjawisku, które istnieje, da się dostrzec jakby elementy spajające je z transcendencją¹⁸. Jednakże treści tego szyfru nie sposób jednoznacznie zdefiniować, gdyż wymyka się ona każdemu ostatecznemu określeniu¹⁹.

Dla Jaspersa Hiob jest egemplifikacją człowieka umiejętnie wczytującego się w tekst szyfru. Ilekroć natknie się w nim na jakieś skonkretyzowane znaki, natychmiast rozpoznaje w nich dzieło ludzkiego umysłu, które musi przełamać pasję prawdy, symbiotycznie połączoną z myślącą wiarą. Chodzi mu przecież nie o poznanie misternie obrobionych

¹⁶ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1999, s. 426.

¹⁷ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990, s. 73.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, s. 74.

sprawnym intelektem dogmatów, lecz o złamanie ukrytego kodu wieloznacznego słowa, wypływającego z samej niepojętości Boga. Szyfr jest tu zatem materią, z którą wewnątrznie zmaga się Hiob. Dzięki temu wysiłkowi, zrodzonemu z pytania *Dlaczego?*, dochodzi on do samego siebie. Szyfr nie zamyka tej pracy jakąś zdogmatyzowaną wiedzą łatwo dającą się przy tym ująć w reguły języka, której końcowym rezultatem byłaby *tępa* – pisze Jaspers – *już nie myśląca problematyczność*²⁰. Szyfr doprowadza ów ruch wiedzy do spełnienia zdobywanego we wszechobejmującym obłoku niewiedzy. Z tego powodu jakiegokolwiek szyfru nie należy traktować jako zapisu utajonej wiedzy. Każdy szyfr pozostaje, jak mówi Jaspers, w stanie zawieszenia i zanika w ruchu naszego temporalnego poznania²¹.

Innej odpowiedzi na pytania *Dlaczego?* dostarcza Carl Gustav Jung. W swoim studium *Odpowiedź Hiobowi*, będącym owocem chłodnego obiektywizmu oraz uczuciowej postawy, wskazówki do rozwiązania aporii widzi w sprzecznych emocjach Jahwe oraz jego niskiej świadomości, niezdolnej do głębszej refleksji²², albo też refleksji będącej zaledwie zwykłym faktem, bez jakiegokolwiek znaczenia dla jakości istnienia. Tego rodzaju stan myślenia Jung nazywa amoralnym, ponieważ prostemu zdawaniu sobie sprawy z postrzeganych rzeczy obca jest najmniejsza wiedza o moralności. Działanie pozbawione refleksyjnego zaangażowania i przeżycia jakichkolwiek moralnych konfliktów wiedzie na ogół do katastrofalnych skutków. W języku psychologii, jak słusznie powiada Jung, ów poziom bezmyślności nazywa się stanem nieświadomości, zaś na terenie prawa definiuje się go jako stan niepojętowości²³. Z punktu widzenia Junga postępowanie Jahwe wobec Hioba było motywowane właśnie świadomością niższego rzędu²⁴. Stąd też brały się wszystkie niezawinione utrapienia tego najwierniejszego z wiernych człowieka.

Jung, komentując tragedię Hioba, zdezwuował nie tylko ciemne strony bóstwa, ale także doprowadził jego obraz, utkany z wewnętrznych

²⁰ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna...*, s. 449.

²¹ Ibidem, s. 449.

²² S.C. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1995, s. 31.

²³ Ibidem, s. 89.

²⁴ Ibidem, s. 88.

antynomii, do całkowitego upadku. Jakkolwiek dzieło Junga nie pretenduje do miana naukowej rozprawy, jednak obnażenie na jego kartach bezwstydu metafizycznego skandalu bezspornie ma walor poznawczy, ważny również dla teorii cierpienia – wszak nikczemności, której dopuścił się Jahwe, żadną miarą nie da się upożytywnić. Wyrządzenie krzywdy moralnie nieskazitelnemu Hiobowi zawsze będzie złem²⁵. W destrukcyjnym działaniu przeciw Hiobowi Jahwe, samowolnie łamiący wcześniej przez siebie ustanowione prawo, kiedy napotyka niezłomny opór Hioba, musi ponieść klęskę. Hiob zaś w porównaniu z potęgą Jahwe, jako istota prawie nic nie znacząca i stojąca na straconych z góry pozycjach, wznosi się na wyższy poziom moralny niż jego bóstwo. Poczuciem godności, stylem znoszenia cierpienia oraz przekonaniem o własnej wartości stworzenie przewyższyło swego Stwórcę²⁶ i dało mu w ten sposób sporo do myślenia.

Duchem Kierkegaarda i Junga emanuje książka *Bóg. Biografia* pióra Jacka Milesa. Wprawdzie Miles nie odwołuje się wprost do tych myślicieli, jednak ich intuicje w tej publikacji stale się przewijają. W swojej monografii próbuje wykazać, iż według autora *Księgi Hioba* odpowiedzi na pytanie *Dlaczego?* można poszukiwać w dwóch wymiarach: w sferze metafizycznej oraz obszarze antropologicznym. W pierwszym wypadku rozwiązania trudności dostarcza Jahwe, ale udziela go nie poprzez wygłaszanie mów o własnej wszechmocy, tylko za pośrednictwem milczenia. W interpretacji Milesa to, że Jahwe milczał, wypływało z zachowania Hioba. Otóż Hiob nie skłonił Boga do milczenia swoją elokwentną skargą, lecz jedynie własnym milczeniem. Koronnym argumentem przemawiającym na rzecz prawdopodobieństwa tej tezy ma być, zdaniem Milesa, użycie przez autora *Księgi Hioba* symetrii dwóch postulatów oraz dwóch odmów. W świetle jej założeń Hiob długo rozprawia o wizji sprawiedliwości i domaga się od Jahwe zajęcia wobec owej wizji konkretnego stanowiska. Jednakże Bóg odmawia odpowiedzi i zatapia się w ciszę²⁷. Następnie, po długotrwałej pauzie, Bóg zaczyna rozwódzić

²⁵ Ibidem, s. 77.

²⁶ Ibidem, s. 90.

²⁷ J. Miles, *Bóg. Biografia*, tłum. A. Grabowski, Warszawa 1998, s. 379.

się o swej potędze i z kolei On żąda od Hioba ustosunkowania się do wygłoszonej tyrady. Lecz tym razem odpowiedzi odmawia Hiob.

Śledząc uważnie tok rozumowania Milesa, można mniemać, że rozwikłanie dylematu pytania *Dlaczego?* nie sprowadza się li tylko do milczenia. Litera jego tekstu daje podstawy, by przypuszczać, że rozstrzygnięcie wykluwa się raczej w sferze pomiędzy mową a milczeniem. Jest to pewna niekonsekwencja Milesa, ale chyba rozmyślnie przez niego wprowadzona, aby uwolnić milczenie od wieloznaczności. Wszak całkowite milczenie mogłoby sugerować na przykład strach przed gniewem Jahwe, „zapadnięcie się” w mutyzm, albo świadczyć o postawie uległości. Według Milesa, Hiob był zmuszony zabrać głos, lecz mówił tylko tyle, ile uznał za konieczne, aby czytelnik *Księgi* zrozumiał, że on właściwie uchyla się od odpowiedzi. Hiob wybiera milczenie, ponieważ ono jest wymowniejsze od słów i „głośniejsze” od najbardziej rozdzierającego krzyku rozpacz.

W jego milczeniu zawiera się równocześnie bunt, subtelny rys ironii i przejaw mądrości. Mądrość milczenia Hioba w przekonaniu Milesa ujawnia epilog poematu, w którym rozmawiają z sobą jego główne *dramatis personae*. Treść i forma zakończenia, utrzymuje Miles, jest dowodem, który wykazuje, że wszechpotężny Bóg w rezultacie nie jest w mocy dać Hiobowi przekonującej odpowiedzi. Wprost przeciwnie – nadal udziela pokretnych wyjaśnień, natomiast Hiob swoją logicznie nieugiętą prawością mówi Mu, czym faktycznie jest sprawiedliwość. W ten sposób wygrywa z Nim dyskurs moralny oraz udziela pouczającej lekcji na temat dobra i wierności.

Jednakże przegrana Boga nie oznacza całkowitej Jego porażki, lecz paradoksalnie chroni bóstwo przed demonizacją²⁸. Dzięki konfrontacji z Hiobem poznało ono swoją dwuznaczność tak wyraźnie, jak nigdy dotąd. To Hiob uświadomił Mu *implicite* zawarte w Jego naturze tendencje do okrucieństwa i dobitnie pokazał, że ludzka wrażliwość moralna może być *subtelniejsza od Jego sumienia*²⁹. Hiob, jak Miles powiada za Jungiem, właściwie uratował Boga przed samym sobą. Lecz by osiągnąć takie zwycięstwo, musiał je okupić niewyobrażalnie wielkim

²⁸ Ibidem, s. 389.

²⁹ Ibidem, s. 392.

cierpieniem. W tym miejscu nasuwa się ważne pytanie: Czy człowiek musi płacić tak wysoką cenę tylko po to, aby ludzkim kosztem wszechwiedzący Bóg mógł coś zrozumieć ze swojej natury? Naturalnie po tym, co się zdarzyło, Jahwe już nigdy więcej nie będzie taki jak dotychczas. Nawet jeśli w ramach kompensacji pozwolił osieroconemu Hiobowi założyć nową rodzinę, to przecież nie przywróci mu do życia wcześniej uśmierconych dzieci. Żadną też formą zadośćuczynienia nigdy nie odzyska raz na zawsze utraconej niewinności³⁰.

Wiele istotnych refleksji o typie odpowiedzi Hioba na pytanie *Dlaczego?* ma na swym koncie François Chirpaz. Z jego publikacji *Księga Hioba. Poemat o nadziei* wynika, iż wyraża się ona w zgorszeniu skandalem cierpienia, lamencie oraz nadziei. Bezpośrednią przyczyną zgorszenia był łańcuch nieszczęść, który przekroczył zdolność racjonalnego pojmowania tego, co się dzieje. Hiob, zepchnięty nawałem cierpienia na krawędź przepaści, nie mógł zrozumieć ani ogromu przytłaczającej go niedoli, ani pogodzić się z tragicznym obrazem rzeczywistości. W tej sytuacji własną egzystencję odczuł jako niewartą kontynuacji. Szczególnie dotkliwym źródłem zgorszenia Hioba było poczucie duchowego osamotnienia i podejrzwianie Jahwe o amoralność.

Hiob, będąc autentycznie pobożnym czcicielem Boga, spodziewał się z jego strony adekwatnej reakcji wobec nieusprawiedliwionego zła. Tymczasem Bóg zdawał się pozostawać niewzruszony obojętny na jego ból, jakby zapomniał o wiernym Hiobie i opuścił go w najtrudniejszych momentach życia³¹, a co gorsza – ukrywając się przed Hiobem – igrał z jego prawością. Bóg zdawał się szydzić z jego cnoty i perwersyjnie za nią prześladować oraz karać Hioba, natomiast niegodziwych jakoby ochraniał oraz darzył przychylnością, pozwalając im tryumfować na wszelkie możliwe sposoby. Nieproporcjonalne doznanie zła względem zasług oraz jego niesprawiedliwa dystrybucja zniszczyły wyobrażenia Hioba o moralnym porządku świata i gruntownie zachwiały wiarę w aksjologiczny autorytet Jahwe. Odwrócenie moralnego ładu upewniło go w przekonaniu, że dotychczasowa wiara w sprawiedliwość metafizycznego punktu odniesienia była zwyczajną iluzją. Z horyzontu świadomo-

³⁰ Ibidem.

³¹ F. Chirpaz, *Księga Hioba. Poemat nadziei*, tłum. A. Merdas, Poznań 1999, s. 42–44.

ści Hioba znikało metafizyczne *arche*, które kiedyś stanowiło dla niego jednoznaczne rozstrzygnięcie pytania *Dlaczego?*

Hiob, wydany na pastwę pustki, już nie poszukiwał odpowiedzi, ale ulegał coraz większemu zgorszeniu. Jednakże owo zgorszenie nie unicestwiło, według Chirpaza, nadziei Hioba³². Niewątpliwie, motyw nadziei wprowadzony do postawy Hioba czyni ją nader kłopotliwą, lecz tylko dzięki niej Chirpaz mógł uchronić Hioba przed popadnięciem w ateizm, nadać skardze cierpiącego charakter dialogiczny i uwolnić jego lamentację od podejrzeń o znamiona solilokwium.

Nadzieja implikowała wszak istnienie bytu, który wprawdzie skrywał się gdzieś na krańcach nieskończoności, ale pomimo to mógł ewentualnie usłyszeć głos ludzkiej rozpacz. Ekspresja żalu i manifestacja gniewu Hioba nie trafia zatem w próżnię. Dialogicznego sensu nabiera też lamentacyjne błaganie oraz prośba³³, ponieważ Hiob jednak ma kogoś, komu może powiedzieć o poczuciu skrzywdzenia. Jest adresat, którego może obarczać odpowiedzialnością za zło oraz za perfidne czerpanie radości ze zwiększania zadawanego bólu³⁴. Hiob może nadto transcendentnego współmówcę znieważać słowami, których treść i precyzja nazwania rzeczy po imieniu paraliżuje nawet osoby postronne, jako że ciskane przekleństwa brzmią dla nich niczym bluźnierstwo szaleńca łamiącego tabu ludzkich wyobrażeń na temat Boga. W rzeczy samej Hiob jest obłąkany, ale jego schorzenie polega na opętaniu „szaleństwem prawdy”. Odległe echo tej choroby można usłyszeć w wypowiedzi człowieka szalonego ze 125 aforyzmu *Wiedzy radosnej* Fryderyka Nietzschego. Bo czyż ktoś roztropny i zarazem pobożny będzie z cierpienia czynić argument przeciwko najwyższej dobroci? Na taki akt może się zdobyć jedynie jednostka niespełna rozumu. A jednak to ona właśnie w swoim lamencie wykazała ułudę mądrości tradycji historycznej, upatrującej związek przyczynowo-skutkowy między czynem a odpłatą. Lament Hioba zakwestionował też, lansowane przez literaturę prorocką, ujęcie cierpienia jako niezbędnego środka stosowanego przez Boga do nawrócenia człowieka, wychowania go czy moralnego oczyszczenia.

³² Ibidem, s. 10.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, s. 48.

Niestety, przypadek Hioba nie mieścił się w żadnym z tych schematów pojęciowych. Zdaniem Chirpaza, Hiob – zachowując nadzieję niejako wbrew nadziei – nie dał się uwieść spekulowanym teoriom i zarówno obronił poczucie ludzkiej godności, jak i ocalił dobre imię Boga. Naturalnie, Stwórca w końcu, jak w dobrze skrojonej baśni, docenia nadzieję Hioba i – zjednany jego błaganiami – poucza, na czym polega zagadka boskich zamysłów. Ostatecznie publikacja Chirpaza okazuje się jeszcze jednym apologetycznym peanem na cześć niepojętego Boga oraz apoteozą uporczywej nadziei nieomal na śmierć zadręczonego Hioba. *De facto* interpretacja tegoż filozofa pozostaje uwięziona w granicach klasycznej wykładni mitu.

Wieloaspektowy pejzaż *Księgi Hioba* wzbogaca Philippe Nemo fenomenologiczną analizą cierpień Hioba³⁵. Zdaniem Emmanuela Levinasa, komentującego przedsięwzięcie Nemo, kluczową rolę odgrywa w nim pojęcie trwogi. Termin ów Nemo zapożyczył oczywiście z filozofii M. Heideggera, lecz nadał mu nieco inny sens. Warto przypomnieć, że Heidegger trwogą określał stan egzystencji, w którym odsłania się przed byciem totalna nicość. Tymczasem Nemo definiuje trwogę jako modalność cierpienia, która powoduje erozję tożsamości ludzkiego bytu, także w wymiarze cielesnym. Tego procesu destrukcji doświadczanego w trwodzie nie da się niczym zatrzymać, odłożyć na później ani gdziekolwiek od niego uciec³⁶. *Eidos* rozpaczającej trwogi Nemo ilustruje wersetami z *Księgi Hioba*. Za ich pośrednictwem, powiada Levinas, pokazuje, jak trwoga i ból nabierają nowego sensu. Wbrew literaturze proweniencji egzystencjalizmu ateistycznego Nemo jest przekonany, iż trwoga Hioba nie odkrywa możliwości pogrążenia się w pełnym niebycie, lecz oznacza kres prowadzący poza świat. Koniec jest swego rodzaju bramą otwierającą wyjście w stronę transcendencji, a nie całkowitym zanikiem bytu w nicości.

Według Levinasa, Nemo uzasadnia tę tezę w trojaki sposób: najpierw poprzez odwołanie się do zjawiska nazywanego nadmiarem bólu, następnie przez wskazanie intencjonalności cierpienia i w trzeciej kolej-

³⁵ E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 203.

³⁶ Ibidem, s. 203.

ności tłumaczy ją nienawiścią do zła³⁷. Przedarłszy się przez iście talmudyczną zawilgość wywodu, chwilami dalekiego od wymogów stawianych przejrzystości filozoficznego dyskursu, można zaryzykować stwierdzenie, że w nadmiarze bólu nie chodzi o ilość cierpienia przekraczającego ludzką miarę wytrzymałości. Nie idzie także o jego pojmowanie w sensie normatywnym. Ów neologizm ma sugerować, że w nadmiarze cierpienia człowiek doznaje czegoś, co nie daje się zintegrować ani usprawiedliwić. Ta właśnie *nie-integrowalność* ma stanowić o jakości bólu³⁸.

Nieco dalej Levinas – chcąc przybliżyć specyfikę owego zjawiska – dodaje, że ból w ujęciu Nemo jest nie tylko tym, co nieintegrowalne, lecz także nieintegrowalnością tego, co nieintegrowalne.

*Jak gdyby wszelkiej syntezy – pisze Levinas – choćby czysto formalnej syntezy Kantowskiego „ja myślę”, zdolnej do wiązania najbardziej heterogenicznych danych – przeciwstawiła się w postaci bólu rzeczywistość, niesyntetyzowalna i bardziej heterogeniczna niż wszelka heterogeniczność, która poddaje się formalnemu wiązaniu; jakby heterogeniczność ukazywała się w samej swej bolesności. (...) Jest rzeczą uderzającą, że to, co w pojęciu nadmiaru czysto ilościowe, ukazuje się, w postaci charakterystycznej, jakościowej treści bólu, jako „quidditas” fenomenu. Ból w swej źródłowej, jakościowej zjawiskowości odsłania pewną modalność, pewien sposób bycia: nie-znajdowanie-miejsca, odmowa pogodzenia się z..., przeciw-naturalność, potworność, burzenie wszelkiego porządku, obcość. I w tym sensie transcendencja!*³⁹.

Pomimo dobrych intencji Levinasa, jego objaśnienia nie zawsze są dostatecznie czytelne, gdyż uniemożliwia to gmatwanina myśli oraz zażyły styl pisania zaciemniający sedno problemu.

Trochę jaśniejszy obraz wyłania się natomiast z opisu kwestii intencjonalności cierpienia. Tu wprawdzie język jest w miarę zrozumiały, ale kłopot stanowi brak klarowności w eksplikacji mocnych przesłanek, które dawałyby Nemo podstawy do wykazania intencjonalności bólu. Nie rozstrzygając prawdziwości sensu jego poglądu, warto przyjrzeć się temu, co stanowi jego konstytutywny element. W świetle interpretacji Levinasa analizującego sprawę intencjonalności bólu można przypuszczać, że straszliwy ból dopadający człowieka jawi się tak, jakby ukrywał się w nim czyjs zamiar. Jakby ten ktoś przed wymierzeniem nokautującego

³⁷ Ibidem, s. 209.

³⁸ Ibidem, s. 204.

³⁹ Ibidem, s. 205.

ciosu starannie wyszukał swój cel i skupił na nim całą swoją uwagę. Obmyślenie i przygotowanie powalającego cierpienia Nemo eufemistycznie nazywa pierwotną intencjonalnością transcendencji. W zadanym z rozmysłem cierpieniu ma się ujawnić sens mowy tego, kto w człowieka uderza⁴⁰. Dzięki cierpieniu człowiek przeczuwa Dobro chowające się za kurtyną zła. Po jej odsłonięciu ostatecznie tym Dobrem okazuje się Bóg pojmowany jako Ty. Nadmiarem bólu Dobro budzi duszę i orientuje ją ku sobie. Jest to nader kontrowersyjny pogląd w ogóle, a w kontekście prawości Hioba zupełnie pozbawiony racji.

Polemiczne jest również wyjaśnienie cierpienia w perspektywie nienawiści do jego nadmiaru, która to nienawiść rodzi się z lęku przed nim. Właśnie ten lęk ma jednak odkrywać, według Nemo, związek cierpienia z Dobrem, jako że niemożność pogodzenia się z doświadczanym złem jest równocześnie oczekiwaniem Dobra⁴¹. Więcej, nawet miłością Boga. Tymi trzema quasi-argumentami problem cierpienia Hioba został rzekomo rozwiązany, okiełznany filozoficznym dyskursem i odarty z problematyczności. Ale czy faktycznie te wniosły dywagacje czynią zadość pytaniu *Dlaczego?*

Poza horyzont dotychczasowych ujęć usiłuje wyjść René Girard, wywodzący genealogię nieszczęść Hioba nie ze źródeł metafizycznych, tylko ze sfery czysto ludzkiej⁴². Dla Girarda *Księga Hioba* to nie abstrakcyjny traktat na temat zła, lecz rozprawa o powstawaniu mechanizmu przemocy mimetycznej, stanowiącej mit założycielski kultury. *Novum* interpretacji Girard opiera na fragmentach *Księgi* pozbawionych jego zdaniem jakichkolwiek dwuznaczności. W tych passusach, powiada Girard, Hiob mówi, dlaczego cierpi. One właśnie są dla myśliciela silną przesłanką do konstruowania własnej teorii. Według niej, główną przyczyną udręki Hioba nie jest utrata, lecz przede wszystkim stygmatyzacja moralna oraz społeczne wykluczenie.

Otóż, Hiob czuje się napiętnowany i zbojkotowany jako jednostka przez ludzi, którzy go otaczają⁴³. Wie on, że został wypchnięty

⁴⁰ Ibidem, s. 206.

⁴¹ Ibidem, s. 209.

⁴² R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. M. Goszczyńska, Warszawa 1992, s. 21.

⁴³ Ibidem.

poza margines życia społecznego, choć nie uczynił nic złego, a mimo to wszyscy znęcają się nad nim. Ma też świadomość, że został przez swoją wspólnotę uznany za „kozła ofiarnego”. Z tezę tą zgodziłby się zapewne Józef Bremer, określający takie zachowanie *mobbingiem*⁴⁴. Wprawdzie Girard nie dopatrzył się w *Księdze powodu*, z racji którego Hiob stał się „czarną owcą” wśród swoich, niemniej jednak z punktu widzenia antropologa kultury pokazuje, jak do tego mogło dojść. Girard twierdzi, iż zawiniła tu dialektyka przeciwieństw. Otóż Hiob, zanim został „kozłem ofiarnym”, miał w życiu okres świetności, cieszył się szacunkiem i popularnością, ocierającą się prawie o idolatrię. Potem natomiast jego autorytet nagle się załamał i Hiob stał się nikim. Jednakże kontrast między nieszczęsnym **teraz** a szczęśliwym **ongiś** nie sprowadza się do zubożenia po fazie pomyślności czy wpadnięcia w chorobę po stanie zdrowia, tylko polega na popadnięciu z okresu adoracji w czas niełaski tego samego ludu. W koncepcji Girarda Hiob został „kozłem ofiarnym” wskutek gruntownej zmiany postawy całej społeczności.

Aby powstała jednomyślność ludu w poczynaniach prowadzących kolejno w przeciwstawnych kierunkach, musi każdorazowo zadziałać fenomen nazywany przez Girarda *mimetyzmem tłumu*⁴⁵. Polega on na tym, że członkowie tej samej wspólnoty wzajemnie na siebie wpływają. Jedni drugich naśladują, najpierw w fanatycznym uwielbieniu, a potem w jeszcze większym fanatyzmie wrogości⁴⁶. To zjawisko w całej okazałości ujawnia się w wywodach przyjaciół Hioba. Girard wyczytuje z nich nie apologię boskiej mądrości, lecz ewidentnie nieskrywaną niechęć do Hioba, zniewagi i groźby pod jego adresem. Wypowiedzi przyjaciół, udrapowane w kostium nadprzyrodzonej misji, w rzeczywistości sakralizują przemoc⁴⁷ i sankcjonują bezprawie wobec Hioba. *Wspólnie wykląć Hioba* – powiada Girard – *to dokonać dzieła bożego, to wzmocnić harmonię grupy, zaaplikować jej najskuteczniejszy balsam na rany wspólnoty*⁴⁸. Niezasłużone cierpienie Hioba w myśl koncepcji Girarda ma stanowić środek wychowawczy, moralną zasadę i panaceum na wszelkie choroby organizmu

⁴⁴ J. Bremer, *Hiob, obrońca własnej prawości*, Kraków 2002, s. 63.

⁴⁵ R. Girard, *Dawna droga...*, s. 23.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem, s. 36.

⁴⁸ Ibidem, s. 70.

społecznego. Oczywiście, Hiob broni się przed próbą narzucenia mu roli „kozła ofiarnego” i dzięki temu wychodzi z opresji obronną ręką.

Niewątpliwie, ujęcie Girarda wnosi wiele ciekawych poznawczo elementów, dotychczas w piśmiennictwie raczej nieomawianych, ale w swej twórczej inwencji, niestety, podporządkował on tekst poematu lansowanej przez siebie tezie i pominął w nim wiele ważkich problemów natury literackiej oraz filozoficznej. Co gorsza, dokonał redukcjonistycznego uproszczenia, które – jak się wydaje – przekroczyło linię oddzielającą naukę od ideologii.

Po przygnębiającej odpowiedzi Girarda na pytanie Hioba *Dlaczego?* wypada zakończyć niniejszy rozdział w nieco lżejszej tonacji. Wybrzmiewa ona z konceptu, według którego źródłem nieszczęść Hioba jest osobliwe poczucie humoru Jahwe⁴⁹. Najważniejszy byt świata inteligibilnego w celu własnej zachcianki łamie prawo tablic z Synaju i dla własnej rozrywki bawi się losem człowieka. W sugestii Gerarda Guźlaka, nawiązującego do refleksji Ludwiga Marcuse’a, Jahwe poprzez swą skłonność do krotoczwili objawia się Hiobowi jako *persona* daleka od powagi i bezwzględnej nieustępliwości⁵⁰. Hiob, dzięki doświadczeniu działań metafizycznego facecjonisty, może zrozumieć biegunowość rzeczywistości, nabrać wobec niej dystansu oraz pogodzić się z nieoczekiwaniem zmienną koleją losu, przeto nie uznaje ostatecznych rozwiązań i uparcie walczy o własne prawo do szczęścia.

Naturalnie repertuar filozoficznych odpowiedzi na pytanie Hioba *Dlaczego?* na tym się nie wyczerpuje. Jednakże pora, aby już pożegnać się z tą biblijną postacią i przejść do innych dzieł, równie ciekawych z heurystycznego punktu widzenia oraz ważnych dla tematyki *magna quaestio* rozważanej w kontekście żałoby.

⁴⁹ G. Guźlak, „Humor i szczęście nie tylko w baśniach”, w: red. S. Gajda, *Świat humoru*, Opole 2000, s. 602.

⁵⁰ Ibidem, s. 603.

Magna qauestio w teodycei osierocenia¹ Grzegorza z Nyssy

W historii filozofii raczej trudno spotkać myśliciela, który sprawie poszukiwania odpowiedzi na *magna qauestio* wywołane żałobą poświęciłby tyle uwagi co Grzegorz z Nyssy. Można rzec, że było to dla niego jedno z najważniejszych zagadnień. Świadczą o tym wymownie takie jego dzieła, jak dialog *O duszy i zmartwychwstaniu*, w którym filozof prowadzi ostatnią rozmowę ze swą umierającą siostrą Makryną, *Mowa żałobna ku czci biskupa antiocheńskiego Melecjusza*², *Mowa pogrzebowa o cesarzowej Placylli*³ oraz pewne fragmenty *Wielkiej katechezy*. W swoich filozoficznych dociekaniach Grzegorz podejmował także próby wytłumaczenia sensu śmierci dzieci. Wątek ten znajduje się przede wszystkim w *Mowie nad grobem księżniczki Pulcherii*⁴, zmarłej w szóstym roku życia córki cesarza Teodozjusza, oraz w traktacie *O dzieciach przedwcześnie zmarłych*. Ów dojrzały filozoficznie traktat Grzegorz napisał pod koniec swego życia na prośbę przyjaciela Hierosa.

¹ W relewantnym piśmiennictwie neologizm *teodycea osierocenia* występuje jako pojęcie techniczne, wytyczające obszar intelektualnych poszukiwań skupionych na próbach usprawiedliwienia moralnych przymiotów Boga wyłącznie w obliczu śmierci dzieci. (Zob. np. R. Wuthnow, K. Christiano, „Religion and Bereavement: A Conceptual Freamework”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1980, nr 19, s. 408–422). Powoływanie do istnienia na gruncie historii idei nowych terminów, nawiązujących do zagadnień bliskich tematyce teodycei, nie jest czymś zaskakującym, wszak od dawna w literaturze obecne są takie neologizmy, jak np. antropodycea, patodycea, ratiodycea, teoontodycea, a nawet teodycea narodowa (E. Schillebeeckx, „Tajemnica nieprawości i tajemnica zmiłowania”, *Znak*, 1977, nr 2–3; V. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1984; C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Warszawa 1988; M. Janion, „Moje herezje antynarodowe”, *Gazeta Wyborcza*, 27–28 maja 2006).

² Grzegorz z Nyssy, „Mowa żałobna ku czci biskupa Melecjusza”, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, tłum. E. Stanula, Warszawa 1974, t. XIV, s. 88–94.

³ Grzegorz z Nyssy, „Mowa pogrzebowa o cesarzowej Placylli”, *Pisma...*, s. 103–111.

⁴ Grzegorz z Nyssy, „Mowa nad grobem księżniczki Pulcherii”, *Pisma...*, s. 94–102.

Mowę nad grobem księżniczki Pulcherii, wygłoszoną w zgodzie z najlepszymi kanonami ówczesnej sztuki oratorskiej, Grzegorz podporządkował kwestii eksplikacji zaistniałego zła i konsolacji osieroconych rodziców. Zdając sobie sprawę ze złożoności materii, poprzedza *Mowę* prologiem, w którym wyraża obawy przed udźwignięciem tematu żałoby. Wyrażnie w nim powiada, że nie wie, jak ma ją wygłosić ani co właściwie w niej powiedzieć⁵, jako że w sytuacji śmierci przychodzącej nie w porę wzniesienie się ponad uczucie smutku i zapanowanie nad bólem jest zgoła niemożliwe⁶. Dokonać tego może chyba tylko ktoś, kto potrafi przekroczyć granice praw natury. *Bo któż może przejść obojętnie – pyta Grzegorz – koło tego cierpienia? Kto nie będzie płakać nad wyrwanym życiem? Któż nie wyleje łez w tym nieszczęściu? Któż do żałobnej niedoli nie doda własnych głosów?*⁷

Jednakże filozof, pomimo zupełnej bezradności, próbuje sprostać trudnemu wyzwaniu. W tym celu sięga Grzegorz po biblijne eufemizmy i dodaje do tej kolekcji swoje własne. Niepodobna jednak rozstrzygnąć tego, w jakim stopniu identyfikował się z ich zakresem semantycznym, który zaciera tragizm doświadczenia. Niejasne jest również, czy wszystkie z tych eufemizmów akceptował. Pewne jest natomiast, że z racji retorycznych wyjątkowo starannie dobrał tę grupę eufemizmów, jako że pozbawione są one pejoratywnych konotacji typowych dla nieodwracalności śmierci. Za ich pomocą na płaszczyźnie językowej zmienił ostateczną nieuchronność losu w *mors ianua vitae* do wiecznotrwałego istnienia w innym kontekście bytowania i nadał mu wysoki walor estetyczny. Śmierci dziecka nie nazywa przeto zgonem, ale opuszczeniem rodziców i przejściem pod opiekę Pana, zamknięciem oczu przed rodzicami i otwarciem ich na światło wieczne, oddaleniem się od rodzicielskiego stołu i zajęciem miejsca za stołem aniołów. Grzegorz, posługując się wyrazami łagodzącymi śmierć dziecka, porównuje ją także do momentu wyrwania z ziemi rośliny i ponownego zasadzenia jej w rajskim ogrodzie⁸. W *Mowie* filozofa śmierć dziecka oznacza też zmianę kostiumu i sceny istnienia wraz z jej dekoracją. Poprzez swój skon dziecko zdejmuje płaszcz

⁵ Ibidem, s. 95–96.

⁶ Ibidem, s. 97.

⁷ Tamże, s. 96.

⁸ Ibidem, s. 97.

purpury oraz przystraja się w niebiańskie szaty utkane ze wspaniałego majestatu⁹.

Powyższe eufemizmy, przywołujące na myśl estetyczną stronę śmierci, nie wyczerpują jeszcze swej długiej listy. W *Mowie* znajdują się takie określenia śmierci dzieci, które bezpośrednio łączą się z jej wymiarem moralnym. Otóż Grzegorz w krasomówczym zapędzie daje do zrozumienia, iż przedwczesna śmierć dziecka wyświadcza mu podwójną przysługę. Po pierwsze, chroni go przed starością i w ten sposób oszczędza mu przykrego widoku własnego przemijania, zniedołężnienia oraz wielu chorób. Zdaniem filozofa, w starości nie ma nic zachwycającego.

Oczy smutnieją, twarz dostaje zmarszczek, z ust wypadają zęby, płata się język. Czy to jest piękne, że drżą ręce, chwieją się nogi, tępieją zmysły? (...) Czy możemy się martwić, że takiego wszystkiego ona nie doświadczy? Winniśmy raczej cieszyć się wraz z tymi, którzy nie zaznali w życiu przykrości i nie doświadczyli cierpień¹⁰.

W rzeczy samej starość postrzegana wyłącznie przez pryzmat *physis* jest na ogół uciążliwym brzemieniem, wszak to wieczór życia, któremu towarzyszy spadek sił vitalnych, wzrost dolegliwości oraz postępująca szpetota ciała, ale przecież nie jest to jedyna perspektywa postrzegania starości, lecz tylko jedna z wielu. Na starość można również spojrzeć np. z punktu widzenia psychologicznego czy filozoficznego. Wówczas okaże się ona okresem pogłębionej energii duchowej¹¹, fazą nagromadzenia bogatego doświadczenia życiowego i wiedzy – czasem też refleksyjnego dystansu w ocenie rzeczy oraz zjawisk. Są to niewątpliwie zalety starości, których zazwyczaj brakuje młodości¹². Ponadto starość jest ogromnym wyzwaniem dla nauk medycznych oraz obywatelskiej polityki społecznej. Ale tych pozytywnych stron starości Grzegorz nie brał jednak pod uwagę. Być może dlatego, iż nie mieściły się one w granicach wyobraźni ludzi ówczesnej epoki.

Następnym dobrodziejstwem, którym śmierć hojnie obdarza dzieci, pozbawiając je życia, jest rzekomo zapewnienie im dużo większego szczęścia w zaświatach, niż to, które mogłyby osiągnąć kiedyś w egzysten-

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, s. 98.

¹¹ K. Wiśniewska-Roszkowska, *Starość jako zadanie*, Warszawa 1989, s. 60–67.

¹² Ibidem, s. 66.

cji doczesnej poprzez zawarcie związku małżeńskiego. W uzasadnieniu tego przypuszczenia filozof odwołuje się do idei kompensacji w słabszej wersji, występującej już w pismach etycznych stoików, i zgodnie z ich myślą sugeruje, że wbrew złu rodzą się dobra, które je kompensują. Mają się one przejawiać tym, że niebiańskie komnaty są niewyobrażalnie lepsze od doczesnego łóża małżeńskiego, ponieważ nie zagrażają cierpieniem spowodowanym przedwczesnym owdowieniem. Zatem przedkładanie nad wieczny dobrostan ciągłego rozdarcia w poźyciu małżeńskim między bólem a rozkoszą, nadzieją a pragnieniem czy odwagą a bojaźnią świadczy w mniemaniu Grzegorza o niewłaściwej hierarchii wartości. Jednakże nie tylko z tych dwóch względów osieroceni rodzice nie powinni się smucić. Pocieszenie mogą jeszcze czerpać z innego powodu, którym jest świadomość, że ich zmarłe dziecko płci żeńskiej nie dozna bólów rodzenia, a potomkowie płci męskiej – przykrości wynikających z kłopotów wychowawczych. Ostatecznie, wzięwszy to wszystko pod uwagę, śmierć dzieci *należy raczej błogosławić niż optakiwać*¹³. W świetle tej argumentacji Grzegorza dorosłe życie okazuje się egzystencją niegodną przeżycia, jako że brakuje jej przekonującej racji, uzasadniającej sens zakładania rodziny i dążenia za jej pośrednictwem do samospełnienia.

Z kolei w traktacie *O dzieciach przedwześnie zmarłych* Grzegorz usiłował rozwiązać dylemat pytania *Dlaczego?* na kanwie innych zagadnień. Jednym z nich była, między innymi, sprawa niesprawiedliwości losów ludzkich, spowodowana obecnością zła w świecie, zaś drugi, stanowiła kwestia nierównej dystrybucji. Przeto na początku swego dzieła Grzegorz pyta, *Dlaczego życie jednego trwa do późnej starości, a inny miał jedynie tyle czasu, by zaczerpnąć powietrza, i zaraz zakończył swe życie?*¹⁴ Zdawać by się mogło, że filozof na tak postawione pytanie udzieli odpowiedzi z perspektywy metafizycznej. Tymczasem Nyssenczyka raczej nie obchodzą metafizyczne dociekania genealogii zła¹⁵ ani wikłanie się w filozoficzne aporie odnośnie do jego ontologicznego statusu. O tych kwe-

¹³ Grzegorz z Nyssy, „Mowa nad grobem księżniczki Pulcherii”, s. 98.

¹⁴ Grzegorz z Nyssy, „O dzieciach przedwześnie zmarłych”, w: red. J. Naumowicz, *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, Kraków 2004, s. 68–69.

¹⁵ M.H. Congourdeau, „Problem zła w czasach Ojców Kościoła”, w: red. J. Naumowicz, *Bóg i zło. Pisma...*, s. 24.

stiah pisał on już wcześniej w *Wielkiej katechezie* przy okazji omawiania innych apologetycznych problemów, natomiast w traktacie ograniczył się do płaszczyzny antropologicznej i tylko tu usiłował dowieść sensu śmierci dzieci. Prawdopodobnie mniemał, iż w ten sposób lepiej usprawiedliwi moralne motywy Boga dopuszczającego do takiej tragedii¹⁶.

Pomijając szczegółowe referowanie antropologii uprawianej przez Grzegorza, dość powiedzieć, iż według przyjętych przez niego założeń człowiek jest bytem przygodnym, zawdzięczającym swe istnienie Stwórcy, którego jest równocześnie żywą ikoną. Stąd w egzystencji doczesnej człowiek powinien coraz bardziej upodabniać się do Boga¹⁷. Wpatrywanie się w wartości o największej jakości aksjologicznej oraz ich kontemplacja jest najwłaściwszym sposobem życia człowieka i przejawem prawdziwego zdrowia duszy. Jednakże w spełnieniu odwiecznie ustanowionej predestynacji człowiekowi przeszkadza właśnie choroba jego duszy. Jest nią brak źródłowego poznania absolutu oraz niewystarczająca o nim wiedza. *Gdy zaś niewiedza – mówi filozof – uniemożliwia oglądanie Boga, wtedy dusza, nie mając uczestnictwa w Bogu, traci życie*¹⁸. Niewiedza jawi się zatem jako choroba śmiertelna unicestwiająca byt i w tym znaczenia jest największym złem¹⁹.

Człowiek zapada na tę chorobę, ponieważ będąc istotą ukonstytuowaną z nicości, zawiera w sobie jej elementy. Przeto byt niedoskonały ontologicznie degraduje się fizycznie, często ulega złudzeniu poznawczemu i dopuszcza się błędów moralnych. Jak wiadomo, to jeden z najważniejszych aksjomatów zgodnie podzielanych przez wszystkich filozofów wczesnochrześcijańskich. Według nich, na czynności pomyłkowe podatna jest szczególnie wolna wola. Bezpośrednim skutkiem jej pierwotnego potknięcia było zaciemnienie jaśniejącego w człowieku obrazu Boga. Od tamtej pory nierozpoznawalne stało się podobieństwo stworzenia do swego Stwórcy. Podobieństwo człowieka do Boga, zdaniem Etienne Gilsona, przerodziło się w czyste niepodobieństwo²⁰. W myśli Grzegorza

¹⁶ Grzegorz z Nyssy, „O dzieciach”..., s. 71–72.

¹⁷ Ibidem, s. 73.

¹⁸ Ibidem, s. 74.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 54.

transformacja podobieństwa w swe przeciwieństwo miała zakres totalny, ogarniający nie tylko sferę duchową, lecz także i somatyczną. Naturalnie utrata podobieństwa nie jest zjawiskiem definitywnie nieodwracalnym, wprowadzie obraz został zniekształcony przez chorobę duszy, ale nie unicestwiony zupełnie, można go więc uleczyć oraz stworzyć od nowa w żmudnym procesie *paidei* nawrócenia.

Grzegorz, natchniony myślą Platona, porównuje kondycję człowieka chorującego na zmarnienie duszy do stanu umysłu ludzi uwięzionych w jaskini. Z tego mitu, opisanego przez Platona w VII księdze *Państwa*, Grzegorz wykorzystuje także główne motywy *paidei*. Gwoli przypomnienia należy tu od razu powiedzieć, że jaskinia według Platona ukazuje świat widzialny o statusie przysługującym czystej iluzji. Promień wpadającego do jaskini światła jest blaskiem słońca będącego jednocześnie symbolem prawdy. Wyjście z jaskini cieni oraz sfery postrzegania zmysłowego na powierzchnię jest metaforą drogi, którą dusza musi odbyć, aby ujrzeć znajdujący się tam świat prawdy stanowiący przedmiot poznania rozumowego. Ostatnią rzeczą w dziedzinie poznania, do której dusza z trudem dochodzi, jest idea Dobra.

Zdaniem Wernera Jaegera analizującego zagadnienie platońskiej *paidei* w kategoriach nawrócenia, polega ona na budzeniu potencjału drzemiącego dotychczas w duszy²¹, poprzez odpowiednie jej ustawienie w stosunku do promieni światła. W tym celu dusza musi wykonać właściwy obrót. Jeżeli dusza adekwatnie się odwróci od wszystkiego, co zmysłowe, wówczas wejdzie na ścieżkę samokształcenia. Tą metodą dusza osiągnie mądrość, zbliży się do wyższych form bytu i wzniesie się na poziom większej doskonałości. Tym samym pomnoży niejako w sobie prawdziwy byt. Według wypowiedzi Platona postępy duszy w tej materii są równoznaczne z upodobnieniem do Boga²².

Oczywiście, u Platona za proces *paidei* odpowiedzialna jest wyłącznie dusza, która musi utrzymać jego trwanie samodzielnie, bez niczyjej pomocy. Tymczasem w filozofii Grzegorza dusza nie jest w stanie samodzielnie w pełni się nawrócić. Nigdy też sama całkowicie się nie wyleczy z choroby. Jej rola w *continuum* nawrócenia sprowadza się jedynie do

²¹ W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 873.

²² Platon, *Tajtet*, XXV, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1936.

współpracy z Bogiem. Kooperacja duszy przejawia się w poznaniu samej siebie, w wierze oraz miłości angażującej duszę w dzieło odnowy. Jednakże, aby dzieło odnowy mogło się rozpocząć, pierwszy impuls musi wypłynąć od Boga. Chodzi tu o to, aby najpierw Bóg częściowo odtworzył *ex nihilo* utracone elementy w obrazie oraz by obrał dla duszy właściwą postać kształcenia. Stąd też Stwórca wszelkiego dobra – pisze Grzegorz – *leczy nas z tego zła i leczenie to jest czymś dobrym. Jeśli zaś chodzi o sposób leczenia, nie zna go ten, kto nie przygląda się tajemnicy ewangelicznej*²³.

Z wypowiedzi Nysseńczyka znajdujących się w traktacie wynika, że skuteczną metodą przywracającą zdrowie duszy rodziców jest dopuszczenie do śmierci ich dzieci. Wychowawcze pobudki Stwórcy przejawiają się w jego działaniach prewencyjnych, perswazyjno-pedagogicznych i teleologiczno-kompensacyjnych. Jedną z czynności o znamionach prewencji sprowadza się do tego, że Opatrzność leczy nie tylko już zaistniałe nieszczęścia, ale także dba o to, by w ogóle nie narodził się ktoś, kto miałby w przyszłości czynić rzeczy zabronione²⁴. Stwórca, który *zna przyszłość równie dobrze jak przeszłość* – powiada Grzegorz – *słusznie przerywa dziecku drogę ku dorosłości, aby człowiek, który miałby żyć źle, nie dokonał zła. (...) I aby życie nie stało się źródłem zła dla żyjącego w ten sposób*²⁵. Owo stwierdzenie w rozprawie chrześcijańskiego myśliciela musi się wydawać nieco zaskakujące, dlatego że pobrzmiewa w nim echo fatalizmu, nie liczącego się z wolną wolą człowieka.

Aliści akt prewencji obejmuje nie tylko dziecko, lecz także dotyczy jego rodziców. Tym razem asumpt Opatrzności do położenia kresu istnienia dzieci daje, o zgrozo, prawość ich rodziców. To właśnie rozumowanie, zdaniem Grzegorza, dobitnie wskazuje, że *troska Boga względem ludzi zasługujących na Jego łaskawość obejmuje również ich potomstwo. Byłoby więc wielkim dobrem przeszkodzić komuś w urodzeniu się, jeśli miałby żyć źle*²⁶.

Z obydwu argumentów wypływa wniosek, że zło śmierci dzieci to w gruncie rzeczy nic innego jak tylko nierozpoznane przez rodziców dobrodziejstwo wyświadczone im przez Boga. Nie ma więc podstaw do

²³ Grzegorz z Nyssy, „O dzieciach”..., s. 74.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, s. 80.

²⁶ Ibidem, s. 83–84.

stawiania Mu jakichkolwiek zarzutów odnośnie do niewłaściwego doboru *paidei*. Owszem, śmierć dzieci dawałaby podstawy do oskarżenia, ale tylko wtedy, gdyby była złem. Nie dostarcza natomiast powodów do obarczania winą wówczas, kiedy śmierć przestaje być złem. A nie jest złem, jeśli upożytywni się jego dopuszczenie, tak jak uczynił to właśnie Grzegorz w traktacie. Jednakże jego manewr przemieniający zło w dobro stanowi wyjaśnienie, w którym życie dzieci jest mniej dla Stwórcy warte od innych wartości ważnych dla ich rodziców. Należy zauważyć, iż na mocy ustanowienia boskiego pomyślność rodziców zajmuje *a priori* uprzywilejowaną pozycję w stosunku do słabych i bezbronnych dzieci.

W supozycjach Grzegorza z Nyssy nie mniej kontrowersji budzi perswazyjno-pedagogiczna rola śmierci dzieci. Sprowadza się ona głównie do zainicjowania u osieroconych rodziców procesu przeżyć egzystencjalnych o konotacjach aksjologicznych. Jest to uzasadnione, przypuszcza Grzegorz, ponieważ rodzice mają inklinację do przyjmowania złudzeń za prawdę. Postrzegają i wybierają głównie fałszywą wiedzę, która jest jedynie dobrem pozornym. Oddalają się przez to od tego, co jest *unum necessitum*, egzystując nieautentycznie, zaś śmierć dzieci ma ich od tych urojeń uwolnić. Bóg, jako dobry i mądry pedagog, stwarza przeto odpowiednie warunki sprzyjające uświadomieniu owych złudzeń²⁷. Boski nauczyciel powodowany miłością do ludzi, a nie ideą odpłaty²⁸, niszcząc materię zła,

(...) zapobiega w ten sposób sztucznym więzom chciwości, aby, jak myślę, chorobliwa żądza chciwości została odarta z pięknych zasłon i nie była zaciemniona żadnymi myślowymi pozorami. Wielu jest bowiem takich, którzy twierdzą, że ich żądza bogactwa podyktowana jest troską o dzieci²⁹.

Tak więc Bóg, wykorzystując instrumentalnie śmierć dzieci, przerywa ciąg zła i oczyszcza poznanie rodziców. Dzięki temu zapobiega utrwalaniu się w intelekcie niepożądanych wpływów zmysłowości oraz chroni przed skutkami szkodliwymi moralnie. W tym wypadku Grze-

²⁷ W. Szczerba, „Apokatastaza Grzegorza z Nyssy”, *Przegląd Filozoficzny*, 2005, R. 14, nr 3, s. 129–130.

²⁸ Grzegorz z Nyssy, „O dzieciach”..., s. 69.

²⁹ Ibidem, s. 81.

gorz uczynił ze śmierci dzieci rodzaj *medium*, poprzez które Bóg „dociera” do rodziców i nawiązuje z nimi kontakt.

Podjęta przez filozofa próba wykazania wychowawczej roli śmierci dzieci w kategoriach niezbędnego warunku do rozpoczęcia procesu kształcenia ich rodziców mówi o dość osobliwym pojmowaniu przez niego *paidei*. Nawet gdyby założyć czysto hipotetycznie, że śmierć dzieci jest źródłem wartości pedagogicznych, to i tak nie daje ona jeszcze żadnej gwarancji na ich faktyczne zrealizowanie przez dorosłych. Nadto, aby tak zwane wychowanie rodziców mogło się twórczo rozwijać, powinno być przede wszystkim oparte na wzajemnym zaufaniu i poszanowaniu wielu doniosłych wartości. W tej wersji wychowania unicestwia się tymczasem jedną z najwyższych wartości, jaką dla rodziców jest ich potomstwo. W procesie pedagogicznym powinny być też odpowiednio dobrane nie tylko cele wychowania, tak jak u Grzegorza, ale przede wszystkim metody i treści, zaś zaproponowana przez Nysseńczyka metoda i treści, właśnie z uwagi na dobro procesu wychowawczego, są całkowicie nie do przyjęcia³⁰.

Nader dyskusyjnie jawi się też w traktacie ostatnia eksplikacja pedagogicznego sensu śmierci dzieci, rozważana w kontekście prawa celowości oraz idei kompensacji. Prawo celowości głosi, iż śmierć dzieci nie jest bynajmniej dziełem chaosu, ale przejawem pewnego ładu służącego określonej celowi. Zdaniem Grzegorza,

(...) każdy też przyzna, że nic z tego, czym Bóg zarządza, nie jest ani przypadkowe, ani nierozumne. Wiadomo bowiem, że Bóg jest rozumem, mądrością, wszelką cnotą i prawdą, i że nic, co pochodzi od rozumu, nie jest nierozumne, ani też to, co wywodzi się od mądrości – głupie, podobnie też cnota nie dopuszcza tego, co niecnotliwe, ani prawda tego, co jest jej pozbawione. Trzeba się zatem zgodzić z twierdzeniem: bez względu na to, z jakiego powodu dzieci umierają – czy to z wyżej wymienionych przyczyn, czy też z innego jeszcze powodu – jednak wszystko zmierza do jakiegoś celu³¹.

Nie ulega wątpliwości, iż mamy tu do czynienia z typowym przykładem zrelatywizowania zła poprzez jego teleologizację. *Malum* zostało

³⁰ Ten sposób usprawiedliwiania cierpienia spotkać można u wielu filozofów wczesnochrześcijańskich, między innymi także w myśli św. Augustyna. (Zob. Z. Pucko, *Czy cierpienie ma sens? Teodycea wobec bólu i cierpienia*, Kraków 2004, s. 24).

³¹ Grzegorz z Nyssy, „O dzieciach”..., s. 84.

tu potraktowane w kategoriach środka do jakiegoś enigmatycznego celu, o którym wie tylko Bóg. Jak słusznie zauważył Odo Marquard, polemizujący z ową argumentacją klasycznej teodycei, kwintesencją tego rozumowania oddaje zasada *horribile dictum*, czyli *cel uświęca środki*³². Paradoksalnie sposób, za pomocą którego wykazano dobroć i troskliwość Boga, wiedzie do podejrzenia Go o to, że igra z ludzkim losem. To zaś nakazuje w tę dobroć i troskliwość wątpić³³.

Nie do przyjęcia jest również wyjaśnienie pedagogicznego sensu śmierci dzieci na podstawie idei kompensacji, z tym że – w przeciwieństwie do *Mowy* – w traktacie Grzegorz posłużył się ideą kompensacji w formie mocnej. Ta wersja kompensacji głosi, że tylko dzięki złu powstaje dobro. Bez tegoż zła nigdy nie doszłoby do rozwoju czegoś wartościowego, i to nie tylko dla samych osieroconych rodziców, ale też dla innych ludzi żyjących w odmiennej epoce oraz miejscu. Grzegorz, zakładając rozumność Boga, zdaje się wierzyć w całkowitą skuteczność bożych poczynań równoważących zło w przyszłości. Jego zdaniem Bóg

(...) w nadmiarze swej mądrości (...) umie wykorzystać zło jako narzędzie dobra. Twórca (...), który formuje żelazo, by stworzyć jakieś narzędzie potrzebne do życia, potrzebuje materiału, który ma naturalną miękkość. Jeśli zaś żelazo jest zbyt twarde i niełatwo daje się formować w ogniu i z trudem trzeba by formować z niego narzędzie przydatne w rzemiośle, wtedy robi się z niego kowadło, aby na nim wykuwać pożyteczne formy z żelaza, które jest miękkie i łatwiejsze do obróbki³⁴.

Niestety, ufność Nysseńczyka w skuteczność idei kompensacji w silnej wersji także wywołuje uzasadniony protest, jako że takie usprawiedliwienie wcale nie zmniejsza zła, lecz tylko wywołuje złudzenia, jakoby zło faktycznie dawało pozytywne rezultaty³⁵. W gruncie rzeczy idea kompensacji w tej odmianie sprzyja postawie bagatelizującej śmierć dzieci i pozostawiającej bezkarność zła. Patrząc zaś na nią z perspektywy historii, jak uczynił to np. Jakub Burchardt, również dochodzi się do krytycznej jej oceny. Otóż, zdaniem Zbigniewa Kuderowicza referującego

³² O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 10.

³³ Ibidem, s. 11.

³⁴ Grzegorz z Nyssy, „O dzieciach”..., s. 84–85.

³⁵ Z. Kuderowicz, *Biografia kultury. O poglądach Jakuba Burchardta*, Warszawa 1973, s. 53.

pogląd Burchardta, tenże niemiecki myśliciel też o kompensacji uznał za arbitralne interpretacje rzeczywistości i spekulatywne domysły³⁶, nieznające żadnego realnego potwierdzenia w dziejach. Zgodnie zatem z logiką wywodu J. Burchardta, śmierć dzieci ostatecznie również idzie na marne, nikomu i niczemu nie służąc.

Jak się okazuje, filozoficzne dociekania Grzegorza z Nyssy, zogniskowane wyłącznie na problemie *magna quaestio*, nie dostarczyły żadnego zadowalającego rozwiązania. Jednakże nie byłoby w tym nic zaskakującego, gdyby nie fakt, że jego próba odpowiedzi zakrawa, mówiąc językiem Leszka Kołakowskiego, na *horror metaphysicus*³⁷, wywołujący poczucie zgorszenia ideą Boga, takimi sposobami realizującego swe pedagogiczne zamierzenia. Gwoli ścisłości, należy podkreślić, iż Nysseńczyk był chyba świadom takiego niebezpieczeństwa i zdawał sobie sprawę z chytryści ludzkiego rozumu oraz jego bezpodstawnych uroszczeń do interpretacji nieprzeniknionych motywów warunkujących działania Stwórcy. Nie można przeto odmówić Grzegorzowi pewnej dozy sceptycyzmu, którym niczym klamrą spina swoje poszukiwania. Wszak w sceptycznym nastroju filozof, powołując się na autorytet Platona, otwiera traktat i pisze, że nawet mądry Platon nauczał przez usta człowieka przywróconego do życia, że nie należy omawiać tego zagadnienia. Przekracza ono bowiem możliwości ludzkiego umysłu³⁸. W sceptycznym duchu wieńczy także swe dzieło bardzo ważnym zdaniem odsłaniającym prawdziwe nastawienie Grzegorza do badanej materii. *Ponieważ rozważanie dotyczy tematów nieznanych* – powiada myśliciel – *z pewnością nikt nie będzie miał nam za złe, że podajemy tu jedynie różne hipotezy*³⁹. W rezultacie zaproponowane przez Grzegorza odpowiedzi, choć niepozbawione intelektualnego wdzięku i retorycznego uroku, trzeba uznać wyłącznie za przypuszczenia niemożliwe do udowodnienia, a nie za opis faktycznego stanu rzeczy.

³⁶ Ibidem, s. 54.

³⁷ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Poznań 1999.

³⁸ Grzegorz z Nyssy, „O dzieciach”..., s. 82.

³⁹ Ibidem, s. 83.

***Magna quaestio* w teodycei osierocenia Harolda S. Kushnera**

Przemierzając bezdroża *magna quaestio*, można się także natknąć na szlak wydeptany przez Harolda S. Kushnera. Własną ścieżką zaczął on kroczyć po śmierci swojego syna chorującego na progerię¹. Zawiał topografię swych poszukiwań opisał jednakże w książce *Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom* dopiero po piętnastu latach przeżywania smutku żałoby. Zanim sięgnął po pióro, długo zastanawiał się, co właściwie chce powiedzieć i w jakiej formie wyrazić to, co z natury swej jest niewyraźne. Przez półtorej dekady rozpamiętywał prześladowające go dwa pytania: *Czy w absurdzie istnienia można wbrew logice znaleźć coś pozytywnego?* oraz *Czy z bólu i łez Aarona da się wydobyć jakieś dobro?*².

Tytuł dzieła Kushnera może sugerować, że jego autor rozwodzi się w nim o doznaniach typowych dla każdego osieroconego rodzica, tymczasem omawia on jedynie specyfikę własnego doświadczenia z perspektywy człowieka wierzącego w dobroć i miłosierdzie Boga. Choć publikacja Kushnera ma charakter konfesyjny, to jednak daleka jest od psychicznego ekshibicjonizmu, tak często dziś spotykanego w literaturze epatującej ludzkim nieszczęściem. Kushner, zachowując intelektualny umiar i emocjonalną powściągliwość w ekspresji subiektywnego doświadczenia, taktownie opowiada o skonie wielu mitów, w które wcześniej wierzył i z głębokim przekonaniem uznawał za niepodważalne prawdy.

Kushner, utrwalając na kartach książki swoje refleksje, nie zamierzał bynajmniej pomniejszać ciężaru własnego cierpienia. Chodziło mu raczej o udokumentowanie procesu zmagania z religijno-filozoficznymi aporiami nękającymi go w czasie smutku żałoby. Dlatego w przeciwieństwie do opisu fenomenu utraty dokonanego przez Clive Staplesa Lewisa, koncentrującego się na jej aspekcie psychologicznym, Kushner skupiał uwa-

¹ H.S. Kushner, *Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom?*, tłum. M. Koraszewska, Warszawa 1993, s. 16.

² Ibidem, s. 13.

gę głównie na przydatności argumentacji literatury filozoficznej zajmującej się apologią honoru Boga w obliczu śmierci dzieci. Po jej wnikliwej analizie dochodzi do przekonania, że jej twórców interesowało logiczne uzasadnienie konieczności istnienia w świecie zła oraz wykazanie jego dobroczynnej funkcji, a nie szukanie pomocy dla oszołomionych bólem rodziców umierającego dziecka³. W monumentalnych dziełach geniuszy ludzkiej myśli badających tę kwestię Kushner widzi jedynie przerażającą pustkę, która osieroconym nie ma nic do zaoferowania. Pragnął więc, aby pod tym względem jego książka była inna i mogła ugruntować wiarę tych ludzi, którzy kiedyś już znaleźli się lub znajdują w podobnej jak on sytuacji.

Z tej racji dzieło Kushnera *Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom* można też uznać za próbę skonstruowania teodycei osierocenia opartej na egzystencjalnym doświadczeniu. Naturalnie jego zamysł jest ciekawy i zasługuje na uwagę, lecz w gruncie rzeczy nie jest niczym nowym, jako że już wcześniej Judith A. Cook i Dale W. Wimberley opracowali na kanwie badań empirycznych kilka odmian takich teodycei. Ich eksperyment, wykonany z osieroconymi rodzicami deklarującymi się jako ludzie wierzący, miał na celu wyłonienie charakteru teodycei preferowanego przez osieroconych oraz sprawdzenie jego perswazyjnej skuteczności⁴. W rezultacie tego doświadczenia wyodrębniło się pięć odmian teodycei osierocenia, które blisko korelują z jej podziałem dokonanym wcześniej przez Roberta Wuthnowa i Kevina Christiano⁵. Cztery z nich posiadają, według terminologii Immanuela Kanta, postać wyłącznie oskarżycielską⁶. W pierwszym rodzaju teodycei osierocenia rodzice odmówili podstaw moralnego usprawiedliwienia Najwyższej Istoty, ponieważ uznali, iż nie okazała ona umierającym dzieciom ani miłosierdzia, ani troski. Co więcej, pozwoliła na wygasanie ich egzysten-

³ Ibidem, s. 12.

⁴ J.A. Cook, D.W. Wimberley, „If I Should Die Before I Wake: Religious Commitment and Adjustment to the Death for a Child”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1983, nr 22, s. 227.

⁵ R. Wuthnow, K. Christiano, „Religion and Bereavement: A Conceptual Framework”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1980, nr 19, s. 408–422.

⁶ I. Kant, „O niepowodzeniu wszelkich prób filozoficznych w przedmiocie teodycei”, w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 196–199.

cji w potwornych cierpieniach⁷. W drugim odrzucono wytłumaczenie sugerujące, jakoby śmierć dzieci była słuszną odpłatą za błędy rodziców. W trzecim nie znaleziono wystarczających dowodów na uzasadnienie zamierzonego wykorzystania przez Boga śmierci dzieci w celu osiągnięcia jakiegoś dobra. W czwartym wykazano pokrętność twierdzenia głoszącego, jakoby śmierć dziecka była lepsza od niskiej jakości jego życia w stadium choroby. Piąty natomiast typ teodycei osierocenia interpretuje śmierć dzieci w kategoriach fatalizmu lub przypadkowego zbiegu okoliczności, które wymknęły się spod kontroli Boga⁸.

Inaczej jawi się teodycea osierocenia wykreowana przez Kushnera. Otóż nie ogranicza się on li tylko do racjonalizmu etycznego, lecz wzorując się na schemacie *Księgi Hioba*, usiłuje pokazać, jak z własnego żalu można wywieść nowy sens życia i wiary. Temu właśnie zamierzeniu podporządkował strukturę formalną książki i jej treść. Przeto centralną postacią jego dzieła jest prawy człowiek, wyrażający w skardze swoje cierpienie i oczekujący od ludzkiej mądrości pociechy. Kushner, podobnie jak niedysyjszy Hiob, przeżywa fazę prawie ateistycznej separacji, symbolicznie wyrażonej w szeregu fundamentalnych pytań, takich jak np.:

*Dlaczego prawi ludzie pozbawieni egoizmu cierpią? Dlaczego na pobożnego człowieka i jego rodzinę kroczącą ścieżkami Stwórcy spada nagle nieszczęście? Dlaczego niewinne dzieci cierpią fizyczne i psychiczne udręki przez wszystkie dni swojego krótkiego życia? Dlaczego rodzice zmarłych dzieci muszą nieść straszliwe brzemie żałoby?*⁹.

Kushner, zadając powyżej przytoczone pytania, chce poznać prawdę o Bogu i w tym celu procesuje się ze współczesnymi „przyjaciółmi Hioba”, którzy wciąż oferują trywialne pocieszenia. Być może czynią tak w dobrej wierze, ale tym sposobem zwielokrotniają tylko poczucie bezsensu oraz zadają osieroconym jeszcze większą ranę.

⁷ J.A. Cook, D.W. Wimberley, „If I Should Die Before I Wake...”, s. 227.

⁸ Ibidem, s. 229.

⁹ H.S. Kushner, *Kiedy złe rzeczy...*, s. 16.

1. Pierwszy cykl ekspozycji sporu

W pierwszym cyklu ekspozycji sporu Kushner kieruje ostrze polemiki w poglądy upowszechniające intencjonalne działanie Boga. Jeden z nich głosi, że Bóg jest odpowiedzialny za śmierć dzieci, ponieważ daje rodzicom to, na co zasłużyli swoim postępowaniem. Niestety, takie wytłumaczenie, zdaniem Kushnera, ma wiele istotnych mankamentów. Przede wszystkim uczy osieroconych rodziców bezpodstawnie winić samych siebie za śmierć dziecka oraz wzbudza w nich wzajemną nienawiść. Wywołana tym uzasadnieniem agresja w konsekwencji przenosi się na Boga i czyni zeń kosmicznego potwora.

Dyskusyjna jest też dla Kushnera koncepcja, która uprawomocnia nieszczęście wizją stopniowego zrozumienia w odległej perspektywie czasu. Zgodnie z tym przekonaniem, osieroconym rodzicom może się na początku wydawać, że śmierć ich dziecka jest niesprawiedliwa. Jednak jeśli pożyją wystarczająco długo, wówczas ujrzą w niej mądry zamysł Boga. Kłopot tylko w tym, że ów sposób rozumowania zorientowany na ochronę boskiej mądrości usprawiedliwia *prima facie* zło. Według Kushnera, nawet gdyby teoretycznie przyjąć, że krzywdy prawych zostaną im kiedyś zrekompensowane, to pojawia się trudność związana z wytłumaczeniem pytania: *Dlaczego Bóg – który z założenia jest odpowiedzialny za cały porządek rzeczy, nie (zawsze) daje sprawiedliwym dość czasu na dogonienie złych w dostępie do dobrych rzeczy tego świata?* Wszak wielu pokrzywdzonych ludzi przedwcześnie pozbawia istnienia, zanim jeszcze uzyskają wyrównanie strat. Z kolei innym osieroconym przeznacza długi, mozolny żywot przypominający bardziej upiorną karę niżli przywilej¹⁰.

Kushner, opierając się na własnym doświadczeniu, odrzuca odpowiedzi, które sugerują, jakoby Bóg miał też jakieś tajemnicze powody do uśmiercania dzieci i rozmyślnego zadawania ich rodzicom cierpienia. W uzasadnieniu swojego stanowiska wykazuje sprzeczność tego twierdzenia z innym ważkim poglądem. Otóż, powiada, skoro Bóg „chce”, aby rodzice cierpieli, to w takiej sytuacji trudno prosić Go o pomoc, gdyż byłaby ona w opozycji do Jego planów¹¹. Owo rozwiązanie budzi więc w osieroconych poczucie metafizycznego osamotnienia i nasila w nich strach.

¹⁰ Ibidem, s. 22.

¹¹ Ibidem, s. 24.

Przeciwstawia się również usprawiedliwianiu śmierci dzieci oraz cierpienia ich rodziców ideą służby na rzecz kreacji jakiegoś dzieła o wysokich walorach estetycznych. Asumpt do protestu dała mu powieść *Ósmy dzień* autorstwa Thorntona Wildera, który porównał ludzkie nieszczęścia do kunsztownie utkanego gobelinu. Kiedy ów gobelin ogląda się z prawej strony – pisze Wilder – można zobaczyć, jak kolorowe nici ułożone zostały w harmonijny obraz, lecz jeśli odwróci się go na lewą stronę, wtedy oczom oglądającego ukazuje się istna płatanina nitek. Wiele z nich wydaje się za długich, źle przyciętych albo przypadkowo powiązanych w supełki. Jednakże jest to nieład pozorny, ponieważ Bóg dysponuje ściśle określonym wzorem gobelinu. Analogicznie rzecz wygląda z każdą ludzką egzystencją, która indywidualnie dopasowana jest do odpowiedniej matrycy¹².

Ona właśnie przesądza o tym, że istnienie niektórych ludzi jest zawsze splątane, pokręcone, z zaciśniętymi węzłami i krótko przycięte, natomiast życie innych osobników musi być proste, długie i pozbawione splotów. Jest tak nie dlatego, że jakiejś jednej nitce należy się coś więcej niż pozostałym. Dzieje się tak ze względu na prawa wzoru. Oczywiście, Wilder przyznaje, iż z ludzkiego punktu widzenia reguły Bożego wzoru mogą się wydawać czysto arbitralne, ale z perspektywy Boskiego rozumu, ogarniającego całe uniwersum, każda nić ma swoje niepowtarzalne miejsce i ważką rolę w kreacji wybitnego arcydzieła.

Merytorycznie odnosząc się do tego porównania, Kushner konkluduje, że przy bliższym oglądzie nie wytrzymuje ono krytyki, jako że śmierć dziecka oraz cierpienie osieroconych to realne zjawiska dziejące się w świecie najzupełniej przypadkowo, a nie według jakiegoś metafizycznego wzoru, istniejącego jedynie w wyobraźni pisarza. Nieuprawnione jest zatem rozstrzyganie rzeczywistych dylematów na podstawie jakichś hipotetycznych teorii¹³.

Uchylając zasadność poglądu Wildera, Kushner oddala równocześnie wiele toposów o analogicznej wymowie, wywodzących swój rodowód z myśli filozoficznej. Wszak już Platon w *Timajosie* pisał o świecie jako rzeczy najpiękniejszej spośród zrodzonych, a jego budowniczego uznał

¹² Ibidem, s. 26.

¹³ Ibidem, s. 27.

za najdoskonalszą z przyczyn¹⁴. Od Platona koncept ów przyjęli stoicy i dostosowali do potrzeb własnej wizji. Zdaniem Marka Aureliusza, to, co się każdemu przydarza, jest zgodne z zaleceniem przyrodzonego losu, stąd wszystkie doświadczenia w życiu składają się na jeden gmach powszechnej harmonii¹⁵. We wczesnym chrześcijaństwie platońska intuicja powraca, między innymi, za sprawą św. Augustyna, porównującego wszechświat do niezwyklego hymnu¹⁶ lub *wspaniałego poematu*¹⁷, napisanego ręką genialnego artysty zwanego Najwyższym Pięknem¹⁸ bądź Ojcem Piękna¹⁹.

Z kolei w okresie nowożytnym motyw ten pojawia się znów u Leibniza, który w swojej *Teodycei* dowodzi, iż Bóg, będąc wielkim architektem, urządził uniwersum zgodnie z zasadami matematycznej harmonii²⁰. W pierwszej połowie XX wieku do tego schematu pojęciowego nawiązuje Alfred North Whitehead, który w swej rozprawie *Process and Reality* postrzega Boga jako „poetę” wiodącego świat atomizowany złem ku harmonii i pięknu²¹.

Wymowa tych toposów sugeruje, iż wyjaśnienie lokalnych absurdów ludzkiej egzystencji jest możliwe dopiero po przyjęciu perspektywy nieskończoności. W zmiennym, naturalistycznym układzie odniesienia to, co uchodzi za największą tragedię, jest właściwie ważnym elementem kosmicznej harmonii, choć rzadko wcześniej dostrzeganej. Jednak zastanawiając się nad prawomocnością toposu opiewającego geniusz boskiego mistrza komponującego z bolesnych doznań człowieka swe *opus magnum*, łatwo spostrzec, iż opiera się on na myśleniu dedukcyjnym. Jego istotą jest wnioskowanie wychodzące z wcześniej *a priori* przyjętych za-

¹⁴ Platon, *Timajos*, 29 a–b, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.

¹⁵ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, Ks. V, 6, tłum. M. Reiter, Warszawa 1984.

¹⁶ Św. Augustyn, *O muzyce*, VI, 11, 29, tłum. L. Witkowski, Lublin 1999.

¹⁷ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, XI, 22, tłum. J. Kubicki, Poznań 1937.

¹⁸ Św. Augustyn, „O porządku”, II, XIX, 51, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, tłum. J. Modrzejewski, Warszawa 1953, t. 1.

¹⁹ Św. Augustyn, *Soliloquia*, 1, 1, 2, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1953.

²⁰ G. Leibniz, *Teodycea, O dobroci Boga, wolności i pochodzeniu zła*, I, 78, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2002.

²¹ A.N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1960, s. 526.

łożen²². Zgodnie z tą metodą prawda ma charakter wyłącznie logiczny, ponieważ o jej słuszności decydują wyłącznie względy czysto formalne. Jednakże logicznie spójny układ zdań wcale nie musi odpowiadać obiektywnej rzeczywistości.

Można przypuszczać, że sposobem rozumowania Kushner bliższy jest filozofom, którzy metafizycznym spekulacjom przeciwstawiają praktykę i dążą do wyzwolenia cierpienia z jałowych dywagacji. Kushner, idąc tropem Hume'a i Woltera, naocznie pokazuje, jak nieuprawnionym nadużyciem jest porównanie świata do doskonałego arcydzieła. Być może wszechświat oglądany z zewnątrz wygląda jak pałac. Ale w środku, według Hume'a, nie ma ani jednego wygodnego i przyjemnego pokoju. Wszystkie w nim okna, drzwi, schody, korytarze, kominki oraz całe wyposażenie stanowi źródło zgiełku, udręczenia, ciemności, nieporządku²³. Nadmierna liczba usterek w świecie nakazuje filozofowi wątpić w rzetelność i wyższy sens estetycznego planu. Zdaniem Hume'a, wobec ogromu cierpienia oraz mroków spowijających intelekt człowieka jedyne, co umysłowi przystoi uczynić, to zachować sceptycyzm, a przynajmniej ostrożność, by nie dopuścić do przyjęcia żadnej hipotezy w ogóle, tym bardziej takiej, za którą nie przemawia choćby pozór prawdopodobieństwa²⁴.

O krok dalej od D. Hume'a poszedł późny Wolter. W tej fazie myślenia filozof ograniczył się do lakonicznej konstatacji, według której cierpienie nie tylko jest na świecie, ale co gorsza – występuje powszechnie²⁵. W swym okrucieństwie nie jest bynajmniej bagatelnym dysonansem w uniwersalnej harmonii, ale *sui generis* skandalem moralnym i intelektualnym²⁶. Jest skandalem moralnym, bo *de facto* świat w swej formie i treści przez absurdalną ilość cierpienia oraz jego niesprawiedliwą dystrybucję jawi się jako coś *bardzo niedorzecznego i bardzo ohydne-*

²² J.M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu*, Warszawa 1986, s. 38–39.

²³ D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, tłum. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 102.

²⁴ Ibidem, s. 104.

²⁵ Wolter, *Kandyd*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1985, s. 138–150.

²⁶ B. Baczek, *Hioł, mój przyjaciel. Ofietyńce szczęścia i nieuchronność zła*, Warszawa 2001, s. 45.

go²⁷. Jest skandalem intelektualnym, ponieważ ewidentne *malum* usprawiedliwia się teoriami nadającymi mu status *bonum*.

Kushner zgadza się także z argumentacją tych myślicieli, którzy negują wyjaśnienie śmierci dzieci w kategoriach pedagogicznych. Według zwolenników pedagogicznego wyjaśnienia, Bóg tym sposobem udziela ponoć nauki zarówno rodzicom, jak i ich zmarłym dzieciom. Stwórca, posługując się śmiercią dzieci, ma rzekomo uczyć rodziców współczucia i wrażliwości na krzywdę innych ludzi. Poprzez to uwalnia ich także od arogancji, egoizmu oraz złudnego przekonania o własnej omnipotencji. To rozwiązanie, zdaniem Kushnera, opiera się na samowolnym naginaniu faktów do własnych wyobrażeń o pedagogice Boga. Łatwo je jednak sfalsyfikować, odwołując się choćby do zasad zdrowego rozsądku.

Ostry sprzeciw Kushnera budzi nadto twierdzenie głoszące, iż Bóg, uśmiercając dzieci, chciał udzielić im lekcji na temat niebezpieczeństwa, które niesie z sobą choroba. Nie wdając się w dyskusję z tym stanowiskiem, Kushner ripostuje, iż jest ono z gruntu amoralne, jako że za taką edukację dziecko płaci życiem dogasającym nierzadko w potwornych mękach. Wprawdzie filozofia uczy, aby niczemu się nie dziwić, jednak w konsternację wprawia fakt, że istnieje jeszcze typ umysłowości, który ma tyle odwagi, by wygłaszać apologię śmierci dzieci o takiej treści.

Kushner, wiodąc spór ze współczesnymi „przyjaciółmi Hioba”, dezawuuje również tłumaczenie cierpienia osieroconych rodziców ideą próby człowieczeństwa. Dowodząc swojej dezaprobaty, odwołuje się do tak zwanej zasady nierównego bilansu i opierając się na niej, stwierdza, że po śmierci dziecka suma *bonum* jego rodziców jest znacznie mniejsza niż suma *malum*. Niekiedy, owszem, śmierć dziecka uszlachetnia osieroconych rodziców, ale jeszcze częściej czyni ich zgorzkniałymi i cynicznymi. Nierzadko ta tragedia rodzi w nich zawiść wobec otoczenia oraz uniemożliwia im powrót do normalnego życia. O ile jest ono jeszcze w ogóle możliwe. W pewnym sensie, zauważa Kushner, śmierć dziecka kończy jakość życia jego rodziców, gdyż na zawsze odbiera im zdolność do radości. Jeżeli przeto wszechwiedzący Bóg poddaje próbie ich człowieczeństwo jako rodziców, to powinien wcześniej wiedzieć, że wielu z nich nie

²⁷ Wolter, *Kandyd*, s. 150.

wytrzyma tego doświadczenia. Niestety, nakładając ten ciężar na ich barki, nazbyt często myli się w swych obliczeniach.

Największą słabością odpowiedzi, z którymi dyskutuje Kushner, jest błędne założenie utrzymujące, jakoby Bóg, zadając ludziom cierpienie, działał z pełnym rozmysłem. Takie przesłanki z jednej strony wywołują nienawiść do Stwórcy, a z drugiej domagają się od osieroconych zakłamania swoich autentycznych uczuć. Dlatego w drugim cyklu ekspozycji sporu autor rozprawy *Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom* usiłuje zwolnić Boga z odpowiedzialności za zło i odkłamać smutek żałoby.

2. Drugi cykl ekspozycji sporu

Chcąc sprostować temu przedsięwzięciu, Kushner ponownie sięga do *Księgi Hioba* i opierając się na archetypie konfliktu sprawiedliwego z jego przyjaciółmi, formułuje trzy twierdzenia:

- A) Bóg jest wszechmocny, dlatego cokolwiek dzieje się we wszechświecie, jest rezultatem Jego woli.
- B) Bóg jest sprawiedliwy, zatem przyznaje ludziom to, na co zasłużyli.
- C) Hiob jest prawym człowiekiem.

Teoretycznie każde z powyższych zdań, jak słusznie zauważa Kushner, jest prawdziwe i można wierzyć w nie dopóty, dopóki na Hioba nie spadną nieszczęścia. Po przeżyciu tragedii nie da się już utrzymać prawdziwości wszystkich trzech sądów naraz, ponieważ w kontekście tragedii sprawiedliwego człowieka można zachować prawdziwość dwóch zdań, ale tylko przy negacji trzeciego²⁸. Jeżeli zatem Stwórca jest sprawiedliwy i wszechmocny, to Hiob jest niegodziwy. Przeto musi cierpieć, bo na to zasłużył. Lecz jeśli Hiob jest niewinny, a mimo to Bóg zsyła na niego nieszczęście, to Bóg jest niesprawiedliwy. Jeżeli Hiob jest prawym człowiekiem oraz zasługuje na lepszy los i to nie Bóg wtrąca go na dno rozpacz, to w takim razie Bóg nie jest wszechmocny.

Zarówno w przeszłości, jak i dziś wielu tak zwanych przyjaciół Hioba nieodmiennie dąży do zachowania atrybutu sprawiedliwości i wszechmocy Boga. Wbrew logice oraz faktom bronią tego twierdze-

²⁸ H.S. Kushner, *Kiedy złe rzeczy...*, s. 46.

nia kosztem podważenia prawości Hioba. Gdyby Hiob był bez skazy, uważają, to wina spadłaby wtedy na Boga. W takim układzie łatwiej im podejrzewać bezbronnego Hioba o splamienie sumienia, niżli rozstać się z ideą doskonałości Boga. Jak zauważa Kushner, wolą oni oskarżać niewinną ofiarę, aby uciec przed świadomością absurdu. Zrzucając winę na ofiarę nieszczęścia, łudzą się myślą, że świat nie jest aż tak koszmarnie chaotyczny, gdyż są powody, dla których pewni ludzie muszą cierpieć. Takie intelektualne nastawienie pomaga zwłaszcza tym „przyjaciołom Hioba”, którym w udziale przypadło nieco lepsze życie. Dzięki niemu łudzą się, że ich pomyślność nie jest sprawą czystego przypadku, lecz kwestią zasług słusznie wynagradzanych życzliwością losu. Przeto na widok prawego człowieka złamanego niedolą zachowują nadal swoje dobre samopoczucie i roszczą sobie prawo do oceny jego cierpienia.

Niewątpliwie, osobom, które towarzyszą osieroconym, trudno znaleźć odpowiednie słowa pociechy, ale najgorszą rzeczą, którą mogą oni osieroconym wyrządzić, jest poddanie osądowi ich reakcji. Kushner wcale nie mija się z prawdą, podkreślając dużą wagę taktu w relacji z rozpaczającymi. Słusznie zatem podziela pogląd, że należy silnie kontrolować to, co się do nich mówi i w jaki sposób się to robi. Nie wolno im niczego powiedzieć, co mogłoby brzmieć jak krytyka, która zawiera się często w takich wyrażeniach, jak np. *przestań płakać, ludziom przykro patrzeć, nie rób scen*²⁹. Niestosowne jest też pomniejszanie bólu wypowiedziami typu: *mogło być dużo gorzej, tak jest chyba lepiej* itp., ponieważ bywają one przez osieroconych zazwyczaj opacznie pojmowane. Niedopuszczalne jest nakłanianie człowieka pogrążonego w żałobie do hamowania, zaprzeczania czy ukrywania swoich prawdziwych uczuć. Takie postępowanie przypomina efekt sypania soli w otwarte rany³⁰ i mija się z najważniejszymi potrzebami osieroconych. Ludzie pogrążeni w smutku żałoby oczekują przede wszystkim dyskretnej obecności kogoś, kto umie podzielić się swą siłą, współczuciem, dyspozycyjnością, a nie uczonymi stwierdzeniami o niezbadanych wyrokach Stwórcy. Chcą mieć wokół siebie tych, którzy umieją znieść krzyk rozpacz i gniewu. Im niepotrzebni są „przyjaciele” nawołujący do wykazania heroizmu, cierpliwości

²⁹ Ibidem, s. 96.

³⁰ Ibidem.

czy pobożności. Niestety, w tej materii wielu przyjaciół niejednokrotnie zawodzi, podobnie jak w wypadku Hioba.

Kushner, omawiając postawę przyjaciół Hioba, dostrzega w niej tylko dwie dobre rzeczy. Odwagę niezbędną do zdobycia się na odwiedzinę cierpiącego towarzysza oraz zachowanie długiego milczenia na początku wizyty. W mniemaniu Kushnera te elementy stanowiły najbardziej wspierającą część w całym spotkaniu. Z punktu widzenia jakości sztuki towarzyszenia osieroconym rodzicom niezrozumiała jest tu nadmierna ostrożność tego rabina, wszak w jego supozycji zawiera się ważna prawda o charakterze uniwersalnym, potwierdzona filozoficzną mądrością.

Na jej temat wypowiadało się wielu wybitnych myślicieli, między innymi Gabriel Marcel, który zanim sprecyzował ideał postawy wobec cierpienia, zaliczył je najpierw do kategorii tajemnicy i oddzielił od pojęcia problemu³¹. Według Marcela, problemem jest coś, co można określić, zmierzyć, nad czym umysł jest zdolny zapanować i wyrazić w strukturach języka. Tymczasem tajemnica jest czymś dla rozumu całkowicie nieuchwytnym oraz niezgłębnym. Z natury swej absolutnie niepojętym i niedyskursywnym. Jeśli rozum w obliczu tajemnicy cierpienia podejmie jakąkolwiek próbę moralizatorskich dywagacji, to natychmiast wyczerpują one myśl. Z kolei mowę zamieniają w puste gadulstwo, które dla cierpiącego brzmi jak bluźnierstwo. Szczególnie podejrzane są pouczenia, chętnie wygłaszane do osób osieroconych przez tych, którzy nigdy nie doświadczyli utraty kogoś bliskiego. Śmiało można rzec, iż nie wiedzą oni, o czym mówią. *Zaś ich niewymagająca wysiłku paplanina ma w sobie coś obraźliwego wobec straszliwej rzeczywistości, którą powinni przynajmniej uszanować*³².

Jedynym możliwym sposobem „uchwycenia” cierpienia doznawanego przez drugiego człowieka jest dla Marcela milczenie oraz współczucie³³. Współczucie okazane w ciszy za pośrednictwem znaczącego milczenia ma podwójną wartość. Z jednej strony daje ono analogiczne poznanie, takie jak „porządek serca” w filozofii Pascala, mającego swoje racje, których rozum nie zna, zaś z drugiej strony wiedzie do etycznej

³¹ G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 1999, s. 209.

³² G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 220.

³³ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 210.

wspólnoty, skupionej na obopólnym przeżywaniu zła wraz z kimś nim dotkniętym. W tym wypadku współczucie zyskuje jeszcze walor aksjologiczny, podobnie jak w myśli Arthura Schopenhauera³⁴. Każda postawa wobec cierpienia opierająca się na innych elementach pozostaje, zdaniem Marcela, zamknięta na egzystencjalne doświadczenie zła.

Oczywiście, Hiob potępia nieadekwatną postawę swych przyjaciół i odrzuca ich apologię przymiotu dobroci Boga. W interpretacji Kushnera główny bohater *Księgi* uznaje jedynie wszechmoc Boga, dlatego nie widzi w Nim żadnych cech sprawiedliwości ani zdolności kierowania się bezstronnością. Zdaniem Kushnera, Bóg w doświadczeniu Hioba jest istotą stojącą ponad wszelkim pojęciem moralności. Dla Hioba to byt mentalnie spokrewniony z jakimś orientalnym satrapą sprawującym despotyczną władzę nad życiem poddanych³⁵. Nie liczy się On z jakimkolwiek moralnym prawem i arbitralnie zarządza uniwersum. Kushnerowska wykładnia poglądu Hioba zdaje się zakrawać nieomal na prowokację. Gdy uwzględni się jednak sprzężenie między tragiczną rzeczywistością a potrzebą nazwania i opowiedzenia swoim językiem o tym, co człowieka wierzącego przeraża, wówczas doceni się stanowczość rabina w wyrażaniu własnych myśli na temat świata paradoksów. Przestaną one też brzmieć obrazoburczo, kiedy się pojmie dość enigmatyczny i rozmyślnie wieloznaczny charakter konkluzji wieńczących *Księgę*. Nic zatem nie stoi na przeszkodzie, aby odmówić Kushnerowi prawa do objaśniania jej ze swojej perspektywy.

Jego własną optykę widać również w objaśnianiu intuicji autora *Księgi Hioba*, które, zdaniem Kushnera, znacząco odbiegają od poglądu samego Hioba oraz od przekonań jego przyjaciół. Według Kushnera, twórca biblijnego poematu skłania się do uznania twierdzenia konstatającego dobroć Boga i ku akceptacji sądu o prawości Hioba. Równocześnie sprawia wrażenie, iż jest gotów do rezygnacji z prawdziwości zdania proklamującego wszechmoc Boga³⁶. Jak powiada Kushner, autor *Księgi* postawiony przed koniecznością dokonania wyboru między dwoma

³⁴ Zagadnienie poznania cierpienia za pośrednictwem współodczuwania, zaproponowane przez G. Marcela, szerzej opisała E.A. Mukoid, *Filozofia zła: Nalbert, Marcel, Ricoeur*, Kraków 1993, s. 124.

³⁵ H.S. Kushner, *Kiedy złe rzeczy...*, s. 49.

³⁶ Ibidem, s. 51.

wykluczającymi się wariantami musi się opowiedzieć po stronie jednego z nich. *Tertium non datur*. Musi przyjąć, że albo Bóg jest dobry, ale nie jest wszechmocny, albo zgodzić się ze zdaniem, że Bóg jest wszechmocny, lecz niezupełnie dobry.

Kushner uważa, że autor *Księgi* staje po stronie sądu orzekającego dobroć Boga, bo jeśli wszechmoc nie jest korelatem Boga, to Bóg nie może być odpowiedzialny za ludzkie nieszczęście. Sąd ów pozostaje także w zgodzie z archaiczną kabalistyczną ideą *cimcum* głoszącą, że we wszechświecie, pomimo istnienia Boga, jest też miejsce na przypadek – dlatego wiele spraw dzieje się w rzeczywistości bez żadnego powodu. Między niektórymi zdarzeniami nie ma jakiegokolwiek metafizycznego związku przyczynowo-skutkowego. Wśród wielu przypadkowych koincydencji poza całkowitą jurysdykcją Boga wydarza się również cierpienie i śmierć dzieci. Trzeba przeto uwolnić myślenie od pojęciowego schematu, którego immanentnym *logosem* jest potrzeba czynienia Boga odpowiedzialnym za istnienie wszelkiego zła oraz chęć Jego usprawiedliwiania za wszystko, cokolwiek się w świecie staje³⁷. Zdaniem Kushnera, wszystkie tragedie w chwili, w której spotykają ludzi, nie mają żadnego sensu i nie ma jakichkolwiek podstaw, aby je akceptować.

Jeśli zaś Bóg jest Bogiem dobrym, to pomimo własnej bezradności może przecież być blisko cierpiącego człowieka i towarzyszyć mu w nieszczęściu. W takiej optyce pytanie osieroconych nie jest już pytaniem Hioba *Dlaczego mi to czynisz?*, lecz przechodzi w ewokację *Widzisz, co się ze mną dzieje!*, bądź zamienia się w apel o wsparcie i pocieszenie *Pomóż mi!* Wtedy też gniew kierowany przeciwko Bogu traci swe racje, natomiast Bóg, dotąd postrzegany w subiektywnych przeżyciach osieroconych jako przeciwnik ludzkiego szczęścia, ma szansę przeobrazić się w ich sprzymierzeńca, inspirującego do ekspresji oburzenia wobec niesprawiedliwości. Transformacja obrazu Boga może zmniejszać poczucie opuszczenia i obalić podejrzenie o skazanie na zły los. Może też wyglądem ludzi, podobnie jak oni zranionych przez życie, pobudzać skrzywdzonych do altruizmu. Wiara osieroconych uwolniona z potrzeby tłumaczenia Boga ze wszystkiego, co się wydarza, stwarza im okazję do pokochania Go nie za doskonałość, wszechmoc czy protekcję, lecz za

³⁷ Ibidem, s. 146.

trwałą Jego obecność. Osieroceni, wyzwoliwszy się od pokusy apologii Boga, są potencjalnie w stanie pokochać Go jako istotę ograniczoną i zaakceptować Jego braki. W przekonaniu Kushnera na tym właśnie polega kwintesencja miłowania Boga.

Konsekwentne przeprowadzenie tak zwanych poczynić żałobnych ma bezpośredni związek z typem odpowiedzi na pytanie *Dlaczego?* Tytułem wyjaśnienia trzeba nadmienić, że wyrażenie „czynności żałobne” Kushner zdaje się pojmować zgodnie z wykładnią nadaną temu wyrażeniu przez twórcę psychoanalizy. W eseju Zygmunta Freuda *Żałoba i melancholia* zdają się one oznaczać zerwanie po kolei wszystkich więzów z utraconym bezpowrotnie ukochanym obiektem³⁸. Bez tego oderwania się niemożliwe jest odzyskanie wolności całego libido człowieka i nowe uczuciowe zaangażowanie się. W myśl tak szerokiej definicji żałobę może spowodować nie tylko nieodwracalna utrata człowieka, lecz także zmierzch zdeaktualizowanych poglądów filozoficznych bądź teologicznych. Poczynaniami żałobnymi stają się przeto działania zmierzające do ostatecznego rozstania się z tłumaczeniem sensu cierpienia w kategoriach odpłaty lub idei boskiego przyzwolenia na zło. Człowiek, żegnając się z tymi martwymi dyskursami, uwalnia się równocześnie od myślenia o własnym cierpieniu jako doświadczeniu zasłużonym.

Jeśli człowiek potrafi się rozstać z utrwalonym wielowiekową tradycją nawykiem myślenia, wówczas zrozumie, że odpowiedź niekoniecznie musi oznaczać rozumowe „wyjaśnienie”³⁹, lecz może manifestować się także w egzystencjalnej „reakcji”⁴⁰. Kushner uważa, iż najważniejszą kwestią w udzieleniu odpowiedzi jest mądry sposób zachowania się w obliczu nieszczęścia. Ma on polegać na poniechaniu stawiania pytania *Dlaczego mnie to spotkało?*, jako że to pytanie skupia uwagę głównie na wynajdywaniu intelektualnych rozstrzygnięć, ustawicznym rozpamiętywaniu przeszłości, ciągłym pogrążaniu się w żalu oraz poczuciu absurdalności istnienia. Mądra reakcja, jego zdaniem, przejawia się w innych pytaniach, mianowicie takich jak np.: *Co powinienem teraz zrobić, gdy zło już się stało? Czy doznane nieszczęście posłuży duchowemu ożywieniu*

³⁸ Z. Freud, „Żałoba i melancholia”, w: Z. Freud, *Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2007, s. 147.

³⁹ H.S. Kushner, *Kiedy złe rzeczy...*, s. 49.

⁴⁰ Ibidem, s. 150.

i kontynuowaniu życia, mimo wszystko? Czy doprowadzi do psychiczno-moralnego odrętwienia? Kushner, proponując taki punkt widzenia, wpisuje się w nurt myślenia Viktora Frankla, Dorothee Soelle i Martina Graya.

Jak wiadomo, Frankl oparł swój pogląd, między innymi, na przesłance mówiącej o utożsamieniu pytania *Dlaczego?* z pytaniem o sens życia w ogóle. Swoją teorię Frankl porównał do *przewrotu kopernikańskiego*⁴¹, ponieważ według niego człowiek powinien, a nawet musi, być w pełni świadom, iż jego funkcją nie jest stawianie pytania *Dlaczego?*⁴², ani tym bardziej wydawanie stanowczych orzeczeń na temat źródeł cierpienia. To byt ludzki jest postawiony przed pytaniem i zobligowany do odpowiedzi przez bolesną sytuację, a nie odwrotnie – zatem rola człowieka sprowadza się przede wszystkim do udzielania odpowiedzi na cierpienie. Jednak w logice owego „przewrotu” odpowiedź oznacza zupełnie coś innego, niż można się spodziewać po konotacjach, jakie przywodzi na myśl ten rzeczownik. Otóż odpowiedź polega tu na *złożeniu egzaminu*⁴³ ze sposobu znoszenia cierpienia. W zdawaniu egzaminu nie chodzi zaś o jakiś wyjaśniający wywód czy filozoficzny dyskurs, ale o odkrycie sensu dalszego życia i wybór opcji egzystencjalnej przewartościującej niszczącą siłę cierpienia⁴⁴.

Zdaniem Frankla, człowiek – podejmując wyzwanie do sprostania egzaminowi z cierpienia, już go nie problematyzuje spekulatywną ułudą. Wyraża natomiast zgodę na możliwość egzystencjalnego urzeczywistnienia się własnego bytu, który odtąd każdorazowo będzie zmuszony potwierdzać. Z nieustannego powtarzania samookreślenia się człowieka ma się *w końcu zrodzić dobro*⁴⁵. Wydaje się, że Frankl w swoim „przewrocie kopernikańskim” traktuje cierpienie jako osobliwą *paideię*, będącą szansą rozwoju człowieka, którą może on wykorzystać lub utracić. W sugestii Frankla ma to być okazja do poczynienia korekty ludzkich dążeń, nauki i refleksji, jednakże urzeczywistniającej się bez konieczności zadawania pytania *Dlaczego?*

⁴¹ Ibidem, s. 126.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ R.W. Ihloff, „Suffering to Grow”, *Journal of Religion and Health*, 1976, vol. 15, nr 3, s. 168.

⁴⁵ V.E. Frankl, *Homo patiens*, s. 72.

D. Soelle natomiast, ujmując smutek żałoby w aspekcie teologicznym, powiada, iż jego skutkiem jest niewątpliwie osłabianie wiary w Boga – wszak osieroconymi rodzicami targają gwałtowne uczucia. Jeśli będą oni stale je karmić swoim rozczarowaniem surowymi wyrokami losu oraz pozostaną wrogo nastawieni do wiary, to sami zmieniają zmarłe dziecko w „*męczennika diabła*”. Ten eufemizm, zdaniem Soelle, ma oznaczać metafizyczny symbol pewnego negatywnego zjawiska, które obecne jest prawie w każdym dramacie ludzkiej egzystencji. Dlatego ważna jest postawa osieroconych wobec doświadczanego tragizmu. Mogą oni przecież, zamiast utyskiwania i ciągłego zadawania pytania *Dlaczego?*, zacząć odkrywać nowe, drzemiące w nich siły oraz wznieść w sobie nadzieję. Wówczas zmarłe dziecko przeobrażą w świadka afirmacji Boga⁴⁶. Na co dokładnie ma być ukierunkowana ta nadzieja i czego człowiek może się spodziewać jeszcze – tego Soelle już nie wyjaśnia.

Można odnieść wrażenie, że zbyt łatwo nazywa ona złe rzeczy łagodnym słowem. Jednakże po głębszej analizie okazuje się, że na kwestię zła spogląda nie tylko poprzez pryzmat metafizyki, lecz również antropologii, jako że w jej rozumowaniu widać odległą analogię do zmienionej przez Zbigniewa Szawarskiego wersji *cogito*, obecnej w filozofii kartezjańskiej.

Otóż pierwotną formułę *Cogito ergo sum* Szawarski zastąpił maksymą *Cierpię więc jestem*. Tą zmianą sensu zasugerował, że cierpienie jest konstytutywnym atrybutem ludzkiego istnienia⁴⁷. Przeto styl znoszenia cierpienia może być wyznacznikiem miary człowieczeństwa. Powinno się zatem ten fakt uszanować i wspierać człowieka również w poszukiwaniu sensu jego cierpienia, a nie *a priori* zwalczać je wszelkimi dostępnymi środkami. Dzięki temu ktoś być może pozna jakąś ważną dla siebie prawdę i określi swoje życiowe *credo*.

Taka sytuacja zdaje się zaistniała w przypadku M. Graya. Z konkluzji wieńczącej jego biografię *Wszystkim, których kochałem* można się dowiedzieć, że życie osieroconych musi być dla czegoś, a nie przeciw czemuś. Gray daje do zrozumienia, iż oparcie egzystencji na tej regule może pomóc osieroconemu człowiekowi nie tylko godnie przetrwać smutek żałoby, lecz także umożliwić mu zaangażowanie się na rzecz wspólnego

⁴⁶ H.S. Kushner, *Kiedy złe rzeczy...*, s. 141.

⁴⁷ Z. Szawarski, „Cierpię więc jestem”, *Etyka*, 1999, nr 32, s. 143.

dobra. Tworzenie czegoś pozytywnego dla innych pozwala osieroconemu w pewnym sensie zachować „ciągłość życia” jego najbliższych zmarłych.

Z tym że Gray – w przeciwieństwie do Kushnera, Frankla i Soelle – nie uważa, jakoby ukonstytuowanie takiej postawy było możliwe bez zadawania pytania *Dlaczego?* lub miałoby je zastąpić. Wszak ono nigdy nie cichnie, nie wybrzmiewa do końca i nie milknie. Owszem, czasem jest mniej dokuczliwe, a kiedy indziej tak słabe, że ledwo bywa słyszalne. Zawsze jednak wydobywa się z dna rozpaczy. Gray pisze:

Przeszedłem okres, gdy tęsknota do śmierci była mi jedyną przyjaciółką. I okres, gdy jedynym pytaniem było: Dlaczego, dlaczego właśnie ja? Dlaczego dwa razy moi najbliżsi? Czy nie spłaciłem należnej daniny ludziom, losowi? Dlaczego? Mówię, opowiadam o swoim życiu, żeby zrozumieć ten łańcuch szaleństwa, przypadków i nieszczęść, które mnie zmiażdżyły. I żyję, jem, chodzę. Chciałem wiedzieć. (...) Żyję, w ustach mam żółty piasek, piasek o smaku śmierci. Dlaczego? (...) Mówię, usiłuję zrozumieć. Ich śmierć otworzyła wszystkie zasypane doły; w tych dzieciach ożyli moi najbliżsi, którzy zginęli, a teraz zmarli po raz drugi. Mówię, chodzę, walęsam się po domu, moja twierdza jest pusta jak wydrążony owoc. (...) To była nasza forteca, teraz jest martwa. (...) Chodzę, słucham krzyku, który podnosi się we mnie, głowa mi pęka. Ale żyję. Jestem znów rozdwojony, obecny na świecie, wewnątrz martwy. (...) Płaczę. Nie nad sobą. Kimże ja jestem? Człowiekiem wciąż jeszcze żywym. Płaczę nad nimi, ich łzami, jestem ich cierpieniem, ich złamanym życiem, przyszłością, której nie poznaję⁴⁸.

Nie jest więc chyba w ludzkiej mocy, jak optymistycznie przypuszcza Kushner, zrezygnować z pytania *Dlaczego?* i zastąpić je innym, łatwiejszym. W rzeczywistości taki zabieg chyba w ogóle nie jest możliwy. Czy może zatem istnieć udana teodycea osierocenia świadomie rezygnująca z pytania *Dlaczego?* Czy bez niego zdoła uciszyć ból oraz unieważnić skandal zła? Przecież jego destrukcyjny nadmiar wciąż trwa i nieodmiennie powoduje ogromny deficyt sensu, z którego, niestety, nie da się wywieść żadnej nauki ani etycznego dobra. Tą metodą można tylko tłumić cierpienia.

O zagrożeniach tkwiących w skłonności do pomijania w sytuacji granicznej konieczności stawiania pytania *Dlaczego?* pisze np. Benedykt XVI, a także Maria Bonfantini, Mavilena Motta⁴⁹ oraz Manu Keirse⁵⁰.

⁴⁸ M. Gray, *Wszystkim, których kochałem*, tłum. J. Matuszewska, Łódź 1990, s. 310.

⁴⁹ M. Bonfantini, M. Motta, *Od poczwarki do motyla*, tłum. A. Sikora, Poznań 2004, s. 65–77.

⁵⁰ M. Keirse, *Smutek, strata, żałoba*, tłum. M. Wężowska, Radom 2004, s. 223–224.

Wprawdzie zgadzają się oni z poglądem, że na pytania: *Dlaczego ono?*, *Dlaczego właśnie teraz?*, *Dlaczego w ten sposób?*, *Dlaczego nas to spotkało?* nie da się znaleźć satysfakcjonującej filozoficznie odpowiedzi, to jednak są przekonani, że należy je stawiać sobie, innym ludziom oraz Bogu. Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* stwierdza na przykład, iż w przypadku niepojętego cierpienia, *jawiącego się jako nieusprawiedliwienie*⁵¹, nie tylko warto pytać *Dlaczego?*, lecz nawet *pozostawać z tym pytaniem*⁵². Jeśli poprawnie odczytuję intencję wypowiedzi tegoż papieża, to zwrot „pozostawanie z pytaniem” utożsamia on nie tyle z jakąś szczególną odmianą rozumowania, ile ze sposobem bycia, w którym człowiek zadaje niespokojne *Dlaczego?* i nasłuchuje jego rezonansu. Dla Benedykta XVI utrzymanie *continuum* pytania może oznaczać z jednej strony przejaw troski o zachowanie autentyzmu traumatycznego doświadczenia i wyraz obrony przed jego mistyfikacją, z drugiej zaś – manifestację nadziei i ekspresję zaangażowanej wiary.

Według M. Bonfantini, M. Motty oraz M. Keirse’a, pytanie *Dlaczego?* stanowi integralną część ludzkiego cierpienia i jest niezmiennie istotne w procesie jego pokonywania. Bez zwerbalizowania pytania *Dlaczego?* w najgłębszych pokładach ludzkiej jaźni zaczną się odkładać różne nieprzemyślane sprawy związane z cierpieniem i zalegać przykre afekty, których zbyt wielkie nagromadzenie się może spowodować zablokowanie możliwości uporania się z nim. W takiej sytuacji brak pytania nie tylko znacząco ogranicza uwolnienie energii negatywnych emocji, lecz także bardzo zawęży horyzonty intelektualnych poszukiwań. Co więcej, w niektórych wypadkach rezygnacja z pytania może doprowadzić nawet do *duchowej śmierci*⁵³. Jak widać, nie dla wszystkich *magna quaestio* jest upiornym widmem kryzysu myślenia, ale znów zyskuje znamiona mądrości. Zatem w obliczu śmierci dzieci nie należy uciekać przed tym pytaniem. Jednakże nie trzeba zapominać, że oprócz niego istnieje jeszcze wiele innych, które również warto zadawać.

⁵¹ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 38, Kraków 2006.

⁵² Ibidem, nr 38.

⁵³ M. Keirse, *Piętno smutku*, tłum. B. Frankowicz, Radom 2005, s. 32.

Magna quæstio w tanatycznych ćwiczeniach Lwa Tołstoja

Przy analizie literackiego dorobku Lwa Tołstoja pod kątem jego zmagania z wielokrotnie doświadczonym osieroceniem zaskakuje fakt nieomal zupełnej nieobecności pytania *Dlaczego?* A jeżeli już się ono pojawia w niektórych dziełach, to w zasadzie pozostaje bez oddźwięku, albo też odpowiedź na nie ogranicza się do lakonicznej konstatacji ucinającej wszelkie abstrakcyjne spekulacje. Przykładem odzwierciedlającym intelektualne nastawienie pisarza do pytania *Dlaczego?* jest choćby monolog głównego bohatera w opowiadaniu *Śmierć Iwana Ilicza*. Otóż „szamoczący się” psychicznie Iwan Ilicz chciał wiedzieć, dlaczego cierpi i dlaczego rozstaje się z życiem w tak potwornie absurdalnych mękach. Nasłuchując rezonansu zadanych pytań, doszedł do przekonania, że właściwie doznaje katuszy po nic i cierpi bez powodu. Ot tak sobie. Poza tym nic nie istnieje i nie ma wyjaśnienia¹. Sposób potraktowania przez Tołstoja *magna quæstio* przestanie jednak dziwić, gdy pozna się filozoficzną postawę pisarza wobec tej sprawy. Kluczem do jej zrozumienia zdają się jego *Dzienniki*.

W notatce zapisaney 2 lutego 1887 roku można przeczytać:

Człowiek używa swego rozumu na zapytywanie: w jakim celu i dlaczego? – stosując te pytania do życia swojego i życia świata. Ten sam rozum wykazuje mu również, że odpowiedzi nie ma. Dostaje się czegoś w rodzaju mdłości i zawrotu głowy od tych pytań. Hindusi na pytanie: dlaczego? – odpowiadają: Maja skusiła Brahmę, który istniał sam w sobie, aby stworzył świat; a na pytanie, w jakim celu, nie zmyślają nawet tak głupiej odpowiedzi. Żadna religia jej nie wymyśliła; zresztą rozum człowieka nie potrafi nawet wymyślić odpowiedzi na te pytania. Cóż więc to znaczy? To znaczy, że rozum dany jest człowiekowi nie po to, żeby odpowiadać na te pytania; już postawienie tych pytań oznacza błąd rozumu. Rozum rozstrzyga tylko podstawowe pytanie, jak. I po to, żeby wiedzieć jak, rozstrzyga w granicach pytania, dlaczego i po co? Cóż z tym jak? Jak żyć? Jak nie żyć? Szczęśliwie.

¹ L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Ilicza*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1954, s. 193.

Jest to potrzebne wszystkiemu, co żyje, więc i mnie. I ta możliwość dana jest wszystkiemu, co żyje, więc i mnie. I to rozstrzygnięcie wyklucza pytania: dlaczego i po co. Ale dlaczego i w jakim celu nie od razu znajdujemy szczęście? Znow błęd rozum. Szczęściem jest stwarzanie swego szczęścia – innego nie ma².

Przytoczony fragment dowodzi, że to nie poszukiwanie odpowiedzi na pytanie *Dlaczego?* zaprzętało intelekt Tołstoja, ale chęć znalezienia ideału egzystencjalnej postawy wobec nieuchronności losu. Według Tołstoja, odpowiednie zachowanie się człowieka w sytuacji nieszczęścia zdaje się wręcz probierzem jakości ludzkiego bytu. Oczywiście, nie rodzi się ona *ad hoc*, tylko z mazołem wykuwana jest w kuźni permanentnych ćwiczeń. Utrzymanie ich ciągłości staje się niezbędne zwłaszcza w przypadku osławiania fenomenu śmierci. Badając spuściznę Tołstoja w perspektywie jego tanatycznego treningu, można zauważyć ślady wpływu wielu wybitnych myślicieli. Jednym z najbardziej inspirujących twórczość pisarza w tym przedmiocie był Platon. Do takiego wniosku prowadzi staranna lektura niektórych utworów Tołstoja, będących znakomitą egzemplifikacją zastosowania w literaturze platońskiego pojęcia filozofii.

Unikając nieporozumień interpretacyjnych, należy najpierw krótko powiedzieć, co właściwie kryje się pod terminem filozofia w dialogach Platona i w jakim znaczeniu pojęcie to występuje w dziełach Tołstoja. Przypomnienie zakresu semantycznego owego wyrazu jest tu konieczne, gdyż Platon w różnych dialogach przypisywał istocie filozofii nieco odmienne treści oraz inaczej rozkładał akcenty w ich eksplikacji. Przykładowo w *Uczcie* sedno filozofii upatrywał w żmudnym procesie poznawczym, zmierzającym do osiągnięcia czystej wiedzy o naturze wszechrzeczy³. W *Rzeczpospolitej* esencją filozofii jest *paideia*⁴, natomiast w *Fedonie* sens filozofii polega na utrzymaniu *continuum* ćwiczeń intelektualno-duchowych, mających przygotować człowieka do śmierci. W myśl tej definicji uprawianie filozoficznego rzemiosła⁵ to nic innego, jak tylko troska o to, zdaniem Platona, *żeby umrzeć i nie żyć*⁶.

² L. Tołstoj, *Dzienniki 1847–1894*, tłum. M. Leśniewska, Kraków 1973, t. 1, s. 356.

³ W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 740–765.

⁴ K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, tłum. J. Drewnowski, Warszawa 1991, s. 24.

⁵ Platon, *Fedon*, 64 A, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988.

⁶ Ibidem, 64 A.

Wyrażenie *umrzeć i nie żyć* może sugerować, że skutkiem tak rozumianego filozofowania jest wyłącznie staranie o jakość dosłownego wygasania ludzkiego istnienia. Tymczasem ów zwrot ma jeszcze inną wymowę, wcale nie odsyłającą do realnego umierania. W tym wypadku pełni on rolę pojęciopodobnego odpowiednika, wskazującego na szczególnie momenty przeżycia egzystencjalnego. Takiego jednak, które jest doznaniem trudnym, odpychającym i wywołującym protest ze strony komponentu somatycznego wobec aktywności poznawczej duszy. Dlatego mozolne dążenie duszy do osiągnięcia czystych aktów myślenia porównuje Platon do oddzielania się jej od ciała w chwili rzeczywistego umierania i śmierci człowieka. Zatem *umrzeć i nie żyć* to również pewien sposób bycia lub nawet stan człowieka przejawiający się w kształtowaniu nawyku do uwalniania duszy od wpływów ciała.

Jeżeli prawdą jest, iż filozofia to działalność, w której filozof ćwiczy się w umieraniu, to owo ćwiczenie siłą rzeczy sprowadza się nie tyle do rozprawiania o śmierci, ile do jej postrzegania i przeżywania w określony sposób. Innymi słowy, owo osobliwe *umrzeć i nie żyć* ma się stać opcją egzystencjalną, stanowiącą konieczny warunek uzyskania choćby częściowej wiedzy o ponadczasowych powszechnikach sensu istnienia czegokolwiek. Naturalnie dusza święci swój największy triumf poznania⁷ dopiero w chwili faktycznego skonu ciała ludzkiego. Według Platona, moment śmierci materialnego składnika człowieka jest punktem kulminacyjnym w gnoseologicznym procesie radykalnie zmieniającym jakość poznania duszy i ontologiczno-aksjologiczny kontekst jej dalszego trwania. Z tego względu śmierć nie jest zjawiskiem niszczycielskim, kładącym całkowity kres życiu, lecz zdarzeniem wyzwalającym. Przeto śmierci bać się nie trzeba i nie powinno się przed nią uciekać. Przeciwnie, należy radośnie oczekiwać czasu jej nadejścia. Ta właśnie Platońska definicja filozofii, rodem z *Fedona*, stale przewija się w dziełach L. Tołstoja⁸.

Śledząc przejawy jej zastosowania w oswajaniu się Tołstoja z logosem śmierci, można rzec, iż nie ograniczało się ono li tylko do okresowych rozmyślań o ostatecznym wygaśnięciu życia, ale stanowiło nieprzerwane

⁷ W. Jaeger, *Paideia*, s. 739.

⁸ Potwierdzenie powyższej tezy znajduje się w *Spowiedzi* pisarza, a także w publikacji L. Szestowa, *Na szlakach Hioba*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 132.

przepracowywanie zagadnienia. Konsekwencję w uprawianiu ćwiczeń wymuszał na pisarzu wewnętrzny imperatyw wypływający z samego *dna duszy*⁹, który osadził się tam niczym *straszny osad*¹⁰ i *władą*¹¹ myślicielem z Jasnej Polany od dzieciństwa aż do późnych lat życia.

Jak pisze Tomasz Mann, jego nakazy stały się

(...) najsilniejszym, najbardziej dręczącym, najgłębszym i najproduktywniejszym zainteresowaniem Tołstoja dotyczącym śmierci. Myśl o śmierci panuje nad jego umysłem i twórczością do tego stopnia, że – można stwierdzić – nikt inny spośród mistrzów literatury nie odczuwał i nie przedstawił śmierci tak jak on – nie odczuwał z tak straszną głębią i tak nigdy nie miał dość jej przedstawiania¹².

Również Ilija Tołstoj, syn pisarza, nadmienia, iż problematyka ta nigdy nie przestała być dla jego ojca zajmująca.

Ojciec zawsze poświęcał wiele uwagi wszystkiemu, co wiązało się ze śmiercią, i gdzie tylko mógł, wylatywał najdrobniejsze szczegóły doznań konających. (...) Dokładnie wypytawał się, jak umierali jego znajomi: Turgieniew, Ge, Leskow, Żemczużnikow¹³.

Tołstoj chciał znać nawet pozornie nieistotne drobiazgi ich agonii, ponieważ one także były dla niego *interesujące i ważne*¹⁴.

Wśród autorów badających biografię Tołstoja panuje raczej zgodne przekonanie, mówiące, iż wewnętrznym przymusem pisarza do ciągłego powtarzania tanatycznych ćwiczeń był jego strach przed śmiercią, a nie motywy poznawcze. Pobudki epistemologiczne, ich zdaniem, miały mieć charakter wtórny. Sporna jest natomiast kwestia statusu ontologicznego owego strachu. Jedni przypisują mu naturę neurofizjologiczną¹⁵. Inni, jak np. Dymitr Mereżkowski, wywodzą jego genealogię z jakiejś metafizycz-

⁹ L. Tołstoj, „Zapiski wariata”, w: L. Tołstoj, *Dzieła*, t. X, tłum. G. Timofiejew, Cz. Jastrzębiec, Warszawa 1956, s. 430.

¹⁰ Ibidem, s. 430.

¹¹ Ibidem.

¹² T. Mann, „Goethe i Tołstoj. Przyczynki do problemu humanizmu”, w: T. Mann, *Esaje*, tłum. J. Błoński, Warszawa 1964, s. 200.

¹³ I. Tołstoj, *Wspomnienia o moim ojcu*, tłum. I. Tuwim, J. Stawiński, Warszawa 1960, s. 40.

¹⁴ Ibidem, s. 276.

¹⁵ Zob. T. Pachmus, „Temat miłości i śmierci w dziele Tołstoja »Śmierć Iwana Ilicza«”, w: red. H. Krzeczowski, *Tołstoj w oczach krytyki światowej*, Warszawa 1972, s. 319–321.

nie pojętej trwogi¹⁶. Z kolei Stefen Zweig, zasugerowany wyznaniem Tołstoja w *Spowiedzi*, upatruje źródło strachu w doświadczeniu nicości¹⁷. Naturalnie, są to wiarygodne poglądy znajdujące potwierdzenie w wypowiedziach samego L. Tołstoja¹⁸.

Niezależnie jednak od stopnia prawdziwości tych stwierdzeń, obarczone są one sporą dozą nieścisłości, ponieważ pomija się w nich rolę wielokrotnych doświadczeń osierocenia, a to one właśnie mogły się stać podstawową przyczyną strachu Tołstoja przed śmiercią. Wszak Tołstoj utracił wiele bliskich osób. Najpierw zmarli mu rodzice i przyjaciele, następnie z życiem rozstali się jego bracia oraz kilkoro dzieci. Wyjątkowo okrutnym czasem w życiu pisarza były lata siedemdziesiąte XIX wieku, nazywane przez biografów Tołstoja okresem *katakлизmu śmierci*¹⁹ lub *rozwarciem się przed nim Nicości*²⁰. Wchłonęła ona synów, córkę, ciotkę pisarza i omal nie dosięgła jego żony. O przebiegu tych bolesnych zdarzeń myśliciel z Jasnej Polany opowiedział w liście do Aleksandry Tołstoj z marca 1876 roku.

Dzieci moje umierały tak oto: Po pięciorgu żyjących dotąd (...) szósty był duży chłopak, którego żona bardzo kochała, Pietia. Mając rok, zachorował wieczorem, a nad ranem, ledwie żona od niego odeszła, zawołano mnie, umarł – krup. Następny po nim, uroczne dziecko (kiedy miał kilka miesięcy, już widać było wspaniałą, miłą naturę), też mając rok zachorował na wodogłowie. Do tej pory bolesne, bardzo bolesne jest przypomnienie tego okropnego tygodnia jego konania. Tej zimy żona była śmiertelnie chora. Zaczęło się od kaszlu. A była w ciąży. Niemal umierając, przedwcześnie urodziła córkę, która przeżyła kilka godzin i której zaczęto żałować dopiero znacznie później, kiedy matka była poza niebezpieczeństwem. Ledwo żona wstała (nie minęło sześć tygodni), a rześka, żywa staruszka, ciocia Pelagia Iljiniczna Puszkowa, która dopiero w tym roku przeprowadzała się z klasztoru na stałe do nas, zachorowała i skończyła w strasznych męczarniach. Dziwnie to może zabrzmieć, ale ta śmierć starej, osiemdziesięcioletniej kobiety tak na mnie podziałała, jak żadna dotychczas. Żał mi ją tracić, żał tego ostatniego wspomnienia o minionym pokoleniu mojego ojca, matki, żał było jej, bo cierpiała, ale w tej śmierci było

¹⁶ D. Mereżkowski, *Leon Tołstoj i Dostojewski jako ludzie*, Lwów 1904, s. 52.

¹⁷ St. Zweig, *Tołstoj*, tłum. R. Centnerszwerowa, Warszawa 1932, s. 7.

¹⁸ Warto zaznaczyć, iż doznanie nicości, o którym mówi Zweig, nastąpiło podczas duchowego przełomu pisarza. Tymczasem strach występował w życiu pisarza już w okresie dzieciństwa.

¹⁹ A. Semczuk, *Lew Tołstoj*, Warszawa 1987, s. 246.

²⁰ S. Zweig, *Tołstoj*, s. 7.

jeszcze coś innego, czego Ci nie potrafię opisać, a kiedyś opowiem. Ale nie ma godziny, bym o niej nie myślał. Wam wierzącym, dobrze, nam jest trudniej²¹.

Po upływie dwóch dekad od czarnej serii zgonów znów nastąpiło zreplikowanie traumy. Tym razem śmierć zabrała Tołstojowi ukochanego syna Wanieczkę i za kilka lat upomniała się o uwielbianą przez pisarza córkę Maszę. Po nagłej śmierci Maszy Tołstoj, złamany rozpaczą, *chodził po domu milczący i wymizierowany, wyęczał wszystkie siły dla przezwyciężenia osobistego smutku²²*. Najprawdopodobniej z powodu nadmiaru doznawanego smutku pisarz nie był w stanie towarzyszyć zmarłej Maszy w żałobnym kondukcie.

Kiedy trumnę niesiono do cerkwi, ojciec włożył płaszcz i poszedł z całym orszakiem. Za murowanymi słupami bramy zatrzymał nas, pożegnał się ze zmarłą i poszedł szosą do domu. Spojrzałem za nim: szedł; szedł po mokrym topniejącym śniegu krokiem drobny i starczym. (...) I ani razu się nie obejrzał²³.

Jednakże najsilniejszym źródłem strachu Tołstoja przed śmiercią było, jak sądzę, przeżycie utraty obojga rodziców w okresie wczesnego dzieciństwa. Wydaje się, że owe wydarzenia spowodowały w psychice Tołstoja rozległy uraz działający w późniejszych etapach jego życia podobnie jak Platońska anamneza przypominająca koszmarnie obrazy, które Tołstoj już wcześniej zobaczył i boleśnie odczuł. Śmierć matki była tak głębokim wstrząsem, że Tołstoj mógł odtworzyć pewne jej szczegóły nawet po dwudziestu latach w XXVII rozdziale dzieła *Dzieciństwo – Lata chłopięce – Młodość*.

Zatrzymałem się na progu i zacząłem się przyglądać, ale oczy moje były tak pełne łez, że nic nie mogłem rozróżnić: wszystko jakoś dziwnie zlewało się z sobą: światło, całun przytarty srebrną, aksamit, wielkie lichtarze, różowa, obszyta koronkami poduszka, wianuszek, czepek ze wstążkami i jeszcze coś przejrzystego o barwie wosku. Stanąłem na krześle, aby przyjrzeć się jej twarzy, lecz w tym miejscu, gdzie była twarz, ujrzałem znów ten sam bladożółty, przezroczysty przedmiot. Nie mogłem uwierzyć, że to była jej twarz. Zacząłem przypatrywać się jej dokładnie i powoli rozpoznawałem znajome, miłe rysy. Zadrżałem z przerażenia, gdy się upewniłem, że to była ona; ale dlaczego jej zamknięte oczy tak się zapadły? Dlaczego jest tak strasznie blada, a na policzku pod

²¹ L. Tołstoj, „Do Aleksandry Tołstojówny – 8...12 marca 1876”, w: L. Tołstoj, *Listy*, tłum. M. Leśniewska, Kraków 1976, t. I, s. 286.

²² I. Tołstoj, *Wspomnienia...*, s. 281.

²³ Ibidem, s. 281.

przezroczystą skórą widać czerwoną plamkę? Dlaczego wyraz jej twarzy jest taki surowy i chłodny. Dlaczego jej usta są takie blade, a wykrój warg, tak piękny, tak wspaniały, wyraża taki nieziemski spokój, że zimny dreszcz przebiega mi po plecach i głowie, kiedy się w nie wpatruję. Patrzyłem i czułem, że jakaś niepojęta, nieprzeparta siła przyciąga mój wzrok do jej martwej twarzy. Nie spuszczałem z niej oczu, a wyobrażenia rysowała mi obrazy kwitnące życiem i szczęściem. Zapomniałem, że martwe, leżące przede mną ciało, na które patrzyłem bezmyślnie, jak na przedmiot nie mający nic wspólnego z moimi wspomnieniami, to była ona. Wyobrażałem ją sobie rozmaicie: żywą, wesołą, uśmiechniętą; potem nagle uderzył mnie jakiś rys na bladej twarzy, który zatrzymał mój wzrok: przypomniałem sobie o strasznej rzeczywistości, dreszcz mną wstrząsnął, lecz nie przestałem patrzeć. I znów marzenia zastępowały rzeczywistość, i znów świadomość rzeczywistości burzyła marzenia. Wreszcie wyobrażenia znużyła się, przestała mnie oszukiwać, świadomość rzeczywistości też znikła i zapomniałem o wszystkim. Nie wiem, jak długo pozostawałem w tym stanie, nie wiem, co to był za stan; wiem tylko, że straciłem na pewien czas świadomość swego istnienia i doznawałem jakiegoś wzniesłego, niewytłumaczenie przyjemnego i smutnego uczucia²⁴.

Niewątpliwie, opis pierwotnego wrażenia został przez Tołstoja nieco rozbudowany i wzbogacony o dodatkowe elementy, stosownie do wymogów kompozycji całego utworu. Niemniej zabieg ów nie musi jeszcze przekreślać autentyzmu, przynajmniej niektórych wspomnień. Wszak współczesnej psychiatrii dobrze znane są przypadki zjawiska wdrukowania śmierci, której obrazy bywają niekiedy bardzo żywe i pozostawiają niezatarte ślady do końca życia. W kontekście fenomenu wdrukowania śmierci rzadko się zdarza, aby upływający czas był terapeutycznym sprzymierzeńcem człowieka, zwłaszcza, gdy poniesione w traumie psychicznej rany nie są leczone. Wprost przeciwnie, czas wtedy staje się wręcz wrogiem, ponieważ doznane urazy z biegiem lat mają skłonność do pogłębiania się. Stąd nader ryzykowny jest pogląd utrzymujący, jakoby powyższy ustęp Tołstoja był jedynie literackim chwytem, a nie przejawem substratu prawdziwego doświadczenia.

Również nieuprawnione jest dziś twierdzenie, że małe dzieci nie mają żadnej świadomości śmierci rodziców i nie przeżywają po nich żałoby. Zgodnie z obecnym stanem badań z zakresu tanatopsychologii, dzieci do lat pięciu nie tylko w sobie właściwy sposób doznają fenomenu osierocenia, ale reagują podobnie jak dorośli. Według M. Keirse'a, róż-

²⁴ L. Tołstoj, *Dzieciństwo – Lata chłopięce – Młodość*, tłum. P. Hertz, Warszawa 1953, s. 114–115.

nica tkwi tylko w formie ekspresji uczuć oraz rodzaju zdolności pojmowania zdarzenia²⁵. Bierze się ona stąd, iż dzieci do lat pięciu nie są jeszcze wystarczająco dojrzałe, by w pełni ogarnąć nieodwracalność śmierci i pojąć wszystkie jej konsekwencje²⁶. Niemniej jednak na swój sposób „rozmyślają” o śmierci, zadają pytania typu: *Dlaczego rodzic umarł? Kiedy wróci? Czym się teraz zajmuje?* Dzieci, odczuwając opuszczenie, są nieufne wobec otoczenia i okazują lęk przed zaśnięciem, a gdy usną – zaraz się budzą. Osierocone dzieci często też się złością, kierując ostrze gniewu w stronę zmarłego rodzica. Czując się porzucone, zmieniają nierzadko nawyki żywieniowe lub usiłują za wszelką cenę zwrócić na siebie uwagę. Nie radząc sobie z trudnymi emocjami, zazwyczaj uciekają w świat fantazji, w którym mogą dominować estetyczne wyobrażenia związane z wyglądem martwego ciała. Najgorsze jest jednak to, że przeżywana przez dziecko żałoba niejednokrotnie cofa je w rozwoju. Te reakcje przejawiają się w procesie przebiegu żałoby każdego dziecka, choć oczywiście są bardzo zindywidualizowane.

Nieco inaczej pojmują śmierć rodzica dzieci powyżej piątego roku życia²⁷, ale i na tym etapie ontogenezy żałoba nie przestaje być dla nich bolesnym doświadczeniem. Wprawdzie jej skutki mogą zmniejszyć osieroconym dzieciom ich życzliwi opiekunowie albo kompetentni psychoterapeuci, jednakże uczynią to tylko wówczas, jeśli potrafią umiejętnie wykorzystać dezintegrujące dzieci doznania do budowy ich osobowości²⁸. W przeciwnym razie może dojść do utrwalenia się psychicznego urazu. Jest on bardzo niebezpieczny dla psychicznego rozwoju dziecka w ogóle, a w wypadku powtórnego jego osierocenia – szczególnie. Wtedy doświadczona przez dziecko kolejna utrata ma sprzyjający grunt do przerodzenia się w traumatyczną zasadę istnienia. Wydaje się, że podobna sytuacja mogła zaistnieć w życiu Lwa Tołstoja, jako że z wypowiedzi pisarza wynika, iż strach przed śmiercią niejednokrotnie powodował

²⁵ M. Keirse, *Smutek dziecka*, tłum. B. Frankowicz, Radom 2005, s. 31.

²⁶ Ibidem, s. 31.

²⁷ Ibidem, s. 33.

²⁸ C.M. Parsek, „Bereavement as a Psychological Transition”, in: ed. D. Dickenson, M. Johnson, *Death, Dying and Bereavement*, London 2000, s. 225–231.

u niego zaburzenia w całym organizmie²⁹ i był przyczyną patologii nazywanej przez Tołstoja *obłądem*³⁰.

Strach działał destrukcyjnie na komponent emocjonalny, generując silny niepokój, rozdrażnienie, gniew i złość. Kiedy indziej obniżał dynamikę istnienia, paraliżował zdolność zainteresowania życiem, aż do pragnienia popełnienia samobójstwa włącznie. *Otóż to uczucie – wyznaje – silniej nade wszystko popychało, ciągnęło mnie do samobójstwa*³¹. Jeden z polskich biografów Tołstoja, analizując prywatną korespondencję twórcy, słusznie zauważa, iż w latach siedemdziesiątych myśl o śmierci pojawia się stale w jego listach, aż do początku 1880 roku³². Główną dominantą nastroju psychicznego było wówczas uczucie smutku rozciągające swój ciemny koloryt na całą rzeczywistość. Wszystko, cokolwiek znalazło się wtedy w polu percepcji Tołstoja, przeżywane było jako *straszne, wstrętne i okropne*³³.

Strach determinował również sferę poznawczą pisarza. Skutki strachu przejawiały się nie tylko w gonitwie myśli czy braku koncentracji. Jak wynika z listu Tołstoja, adresowanego do Atanazego Feta³⁴, oraz *Zapisków wariata*, wyrażały się również świadomością osaczenia przez domagające się jasnej odpowiedzi dręczące pytania o sens dalszego trwania, a także niemożnością zapanowania umysłem nad czymś niezidentyfikowanym, co *rozdzierało duszę na kawałki i rozedrzeć nie mogło*³⁵. Mimowolne działanie strachu wymykające się regułom racjonalności generowało stan egzystencjalnej *mdłości*³⁶. Według relacji Tołstoja, była to *taka sama duchowa mdłość, jak bywa przed wymiotami, tylko duchowa*³⁷. Można podejrzewać, iż w takiej sytuacji rozum Tołstoja przesysało nieznosne poczucie absurdalności ludzkiego bytu.

²⁹ O stanach kryzysowych spowodowanych trwogą przed śmiercią Tołstoj pisał, między innymi, w utworach o znamionach autobiograficznych, takich jak np. *Dzieciństwo – Lata chłopięce – Młodość, Zapiski wariata* oraz *Spowiedź*.

³⁰ L. Tołstoj, *Zapiski wariata*, s. 424.

³¹ L. Tołstoj, *Spowiedź*, Lwów 1929, s. 35.

³² A. Semczuk, *Lew Tołstoj*, s. 246.

³³ *Zapiski wariata*, s. 427.

³⁴ L. Tołstoj, „Do Atanazego Feta – 17/29 października 1860”, w: L. Tołstoj, *Listy*, t. 1, s. 145.

³⁵ *Zapiski wariata*, s. 429.

³⁶ Ibidem, s. 429.

³⁷ Ibidem.

W obszarze behawioralnym strach zakłócał czynności ruchowe, zaburzał sen i wyzwał zachowania o charakterze przymusowym.

Jeszcze raz poszedłem popatrzeć na śpiących, jeszcze raz próbowałem zasnąć, wciąż ten sam strach czerwony, biały, kwadratowy. (...) Zacząłem układać modlitwy. Zacząłem się żegnać i bić pokłony. (...) Zbudziłem stróża, zbudziłem Sergiusza, kazałem zaprzęgać³⁸.

Strach nie pominął także obszaru somatycznego, w którym występowały przykre symptomy fizjologiczne typowe dla tego uczucia, jak np. zimne dreszcze, drżenie rąk, drganie nóg i przyspieszona praca serca³⁹. Ówczesne stany egzystencjalne, które Tołstoj zdefiniował w kategoriach obłądu, przywodzą na myśl objawy nerwicy posttraumatycznej, obszernie opisaney w odpowiedniej literaturze. Zdaniem Roberta Jay Liftona i Edwina Olesna ten gatunek nerwicy może przybrać najbardziej ostre i obezwładniające formy⁴⁰, zaś według Colin Murray Parkers, doświadczenie utraty staje się przyczyną wielu psychicznych i fizycznych chorób⁴¹.

1. Osobliwość tanatycznych ćwiczeń

Dociekając *species* tanatycznego treningu, można zobaczyć w nim rozmaitość wątków stopniowo ewoluujących. Z upływem czasu zmianie uległo także metodologiczne ich ujęcie. W pierwszej fazie ontogenezy Tołstoj, umownie przyjmowanej do momentu jego transformacji ideowo-duchowej, pisarz traktował śmierć z perspektywy osób pozostających przy życiu. Wobec dramatu śmierci przyjmował postawę bezstronnego obserwatora, której bliski był pokartezjański dualizm poznawczy, podkreślający odrębność myśli od jej obiektu. Śmierć traktował jak widowisko, czyniąc zeń swego rodzaju teoretyczny problem, łatwo poddający się władzy intelektu oraz możliwości racjonalnej eksplikacji.

³⁸ Ibidem, s. 430.

³⁹ Ibidem, s. 436.

⁴⁰ R.J. Lifton, E. Olesn, „Ludzki wymiar kataklizmu”, *Nowiny Psychologiczne*, 1987, nr 5, s. 103.

⁴¹ C.M. Parkers, *Bereavement. Studies of Grief in Adult Life*, Harmondsworth 1972, s. 113–140.

Tymczasem po przełomie – zwłaszcza w późnych utworach, takich jak *Śmierć Iwana Ilicza* czy *Gospodarz i parobek* – Tołstoj ujmował zagadnienie śmierci przede wszystkim z punktu widzenia człowieka umierającego. W tym stadium życia pisarz coraz mniej postrzegał śmierć w kategoriach niezależnie od niego dokonującego się spektaklu i stopniowo rezygnował ze statusu postronnego widza. W nowo obranej strategii tanatycznych ćwiczeń, występująca wcześniej na gruncie epistemologicznym dychotomia powoli zanika w – mówiąc językiem G. Marcela – egzystencjalnej postawie partycypacji. Tołstoj, zastanawiając się nad fenomenem powszechnego w świecie przemijania, obnażającego znikomość oraz nietrwałość istnienia, zrozumiał⁴² oraz odczuł⁴³, że on sam także mu podlega i bierze w nim udział, nie będąc w stanie nigdy od tego prawa się uwolnić. Egzemplifikacją uczestnictwa w wywłaszczaniu bytu ludzkiego z jego istnienia jest opowiadanie *Śmierć Iwana Ilicza*, które według prof. R. Łuźnego wręcz w sposób oczywisty nadaje się do traktowania niemal autobiograficznego⁴⁴.

Stałymi natomiast elementami praktyki kultywowanej w obydwu etapach było rozważanie przez Tołstoja estetycznych kwestii śmierci, problemów etycznych, zagadnień metafizycznych oraz aspektów psychologiczno-terapeutycznych. Owe wątki zasadniczo, poza nielicznymi wyjątkami, najczęściej wzajemnie się dopełniają i łączą w jedną integralną całość.

2. Estetyczny aspekt tanatycznych ćwiczeń

Estetyczny wymiar ćwiczeń manifestował się, między innymi, w opisie wyobrażeń ludzkiej agonii, deskrypcji czasoprzestrzeni umierania oraz tanatycznej kosmetyki. W wytworach swojej imaginacji, opartych na doświadczeniu sensualnym, Tołstoj zapoznawał się z obrazem śmierci nieczystej⁴⁵, na przykład za pośrednictwem wzroku wydobywał brzydotę

⁴² Ibidem, s. 429.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ R. Łuźny, „Wstęp. Lew Tołstoj i jego nowelistyka”, w: L. Tołstoj, *Opowiadania i nowele*, Warszawa 1985, s. 84.

⁴⁵ Ph. Aries, „Śmierć odwrócona”, w: red. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, Warszawa 1993, s. 238.

ludzkiego ciała z ostatniej fazy biologicznego życia. Widok szpetoty ciała przedstawiał w swych utworach poprzez dynamikę jego zanikania oraz deformujące odkształcenia, takie jak: nienaturalne pozy⁴⁶, zapadnięcie piersi, wykrzywienie ust⁴⁷, opuchlizna⁴⁸, przerzedzenie włosów, wychudłe golenie, sterczące żebra⁴⁹, strzaskane kości bioder⁵⁰. Niesamowitość wyglądu ciała podkreślało także nadmierne pocenie się⁵¹, bezwład⁵², żółte lub białe zabarwienie skóry, mętny wzrok⁵³.

Równie odrażające wyobrażenie, odzwierciedlające przy tym intelektualną postawę i nastawienie emocjonalne pisarza, wynurza się z percepcji zmysłu węchowego, stąd w prezentacji licznych kombinacji umierania towarzyszą mu zazwyczaj przykre zapachy. Pomieszczenia, w których śmierć zbiera swoje żniwo, wypełnia albo mdła mieszanina perfum, ziół i lekarstw⁵⁴, albo panuje w nich zaduch, czuć zapach kapusty, baranich skór i pieczonego chleba⁵⁵, albo unosi się w nich ciężka woń gnijącego ciała⁵⁶.

Wrażenie *tremendum* umierania zwiększa jeszcze efekt akustyczny, wywołany szerokim repertuarem rozmaitych dźwięków. Konający bohaterowie wydają z siebie głucho pokasływania, dławiący gardłowy, niekończący się kaszel, ciężkie westchnienia⁵⁷, żałosne jęki, stękanie⁵⁸, rzę-

⁴⁶ L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, tłum. G. Timofiejew, Cz. Jastrzębiec, Warszawa 1950, t. III, s. 170.

⁴⁷ L. Tołstoj, *Kozacy i inne opowiadania*, tłum. P. Hertz, Warszawa 1956, s. 72–73.

⁴⁸ L. Tołstoj, *Sonata Kreutzerowska*, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 1985, s. 105.

⁴⁹ L. Tołstoj, „Anna Karenina”, t. II, s. 86, w: L. Tołstoj, *Dzieła*, tłum. K. Iłakowiczówna, Warszawa 1956, t. IX.

⁵⁰ L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, t. III, s. 314.

⁵¹ L. Tołstoj, *Anna Karenina*, t. II, s. 86.

⁵² L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, t. III, s. 170.

⁵³ Ibidem, s. 78.

⁵⁴ L. Tołstoj, *Dzieciństwo – Lata chłopięce – Młodość*, s. 112.

⁵⁵ L. Tołstoj, *Trzy śmierci*, s. 78.

⁵⁶ L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, t. III, s. 466.

⁵⁷ L. Tołstoj, *Trzy śmierci*, s. 72.

⁵⁸ L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, t. III, s. 312.

żenie⁵⁹, bulgotanie w piersi⁶⁰, charczenie, bredzenie, wściekłe wrzaski⁶¹, płacz i przeraźliwy krzyk⁶².

Rozgrywając się w wielu dziełach makabryczną inscenizację ostatniego aktu umierania głównych postaci Tołstoj wzbogaca estetyczną jakością czasoprzestrzeni. W opowiadaniu *Czy dużo człowiekowi trzeba ziemi?* terytorium śmierci stanowi bezkresny, rozpalony słońcem step. W *Gospodarzu i parobku* śmierć przychodzi podczas mroźnej śnieżycy na bezludziu. W *Annie Kareninie* śmierć spotyka Mikołaja Lewina w brudnym i niechlujnym hotelu, w którym panują przeciągi i wszystko jest ponure, łącznie z inwalidą portierem. Anna Karenina ginie pod kołami wagonu na stacji kolejowej, a pocztyliona Chofiodora z *Trzech śmierci* Thanatos dosięga w ciemnej i dusznej izbie pośród zgietku podpitych woźniców.

Ukazanie przez artystę splamionego wizerunku umierania wraz z jego ponurą czasoprzestrzenią niewątpliwie dewaluuje niezwykłość *horae mortis*. Jednakże w tanatycznych ćwiczeniach Tołstoj nie poprzestał wyłącznie na odebraniu śmierci wszelkiego majestatu. W opowiadaniach *Hadzi Murat*, *Trzy śmierci*, *Bystronogi* oraz *Korniej Wasiliew* opisał umieranie istot, których skony z estetycznego punktu widzenia pozbawione są rażących dysonansów. Niezwykła w swej harmonii jest heroiczna śmierć kaukaskiego bojownika *Hadzi Murata*. Wzniosłe w swej prostocie jest umieranie ruskiego chłopca. Urodziwa w swojej nieświadomości jest śmierć drzewa⁶³. Powabu nie brakuje również śmierci rumaka *Bystronogiego*.

Tołstoj, osławając się z obliczem pięknej śmierci, nierzadko łagodził jej turpizm opisem kosmetycznego retuszu wykonywanego przy umierającym bohaterze i po jego śmierci. Czynności estetyczne, prowadzone przed zgonem niektórych postaci, skupione są wokół porządkowania

⁵⁹ L. Tołstoj, *Trzy śmierci*, s. 76.

⁶⁰ L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Ilicza*, s. 117.

⁶¹ L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, t. III, s. 312.

⁶² L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Ilicza*, s. 198.

⁶³ J. de Proyard de Baillecourt, „Obraz śmierci w dziełach Tołstoj”, w: red. H. Krzeczkowski, *Tołstoj w oczach krytyki...*, s. 287.

jego *locus stadni* i praktyk pielęgnacyjnych, mających zapewnić mu poczucie komfortu⁶⁴.

Kitty (...) poleciła Marii Nikołajewnie i zabranej z domu pannie służącej pozamiatać i powycierać kurze, to i owo wyszorować; niektóre rzeczy myła i przepłukiwała sama; coś podkładała pod kołdrę. Do pokoju wnoszono i wynoszono z jej polecenia różne przedmioty. Sama (...) przynosiła przywiezione prześcieradła, poszewki, ręczniki, koszule. (...) Przykry zaduch ustąpił miejsca zapachowi octu toaletowego. (...) Kurzu nigdzie nie było widać, a pod łóżkiem rozesłany był dywan. Na stole stały porządnie poustawiane flaszki, karafka i leżała niezbędna bielizna. Na drugim stole, przy łóżku chorego, był napój, świeca i proszki. Sam chory w czystej koszuli, umyty i uczesany, z białym kołnierzem dokoła nienaturalnie cienkiej szyi, leżał pomiędzy świeżymi prześcieradłami, na wysoko ułożonych poduszkach⁶⁵.

Celem działania kosmetyki pośmiertnej nie jest groteskowe pozorowanie życia, lecz korygowanie niekorzystnych zmian spowodowanych cierpieniem podczas agonii. Obejmuje ono, między innymi, mycie ciała zmarłego, ubieranie go w odświętną odzież, odpowiednie układanie w trumnie itp.⁶⁶

3. Etyczny wymiar tanatycznych ćwiczeń

W pisarstwie Tołstoja estetyczne aspekty śmierci pozostają ściśle skorelowane z etyczną stroną tanatycznych ćwiczeń. Ich wzajemne powiązanie bierze się z podzielanego także przez Tołstoja przeświadczenia, mówiącego, iż rodzaj tanatogenezy indywiduum określa typ jego ontogenezy. Śmierć, owszem, bywa piękna i godna, ale tylko istot żyjących autentycznie, czyli zgodnie z prawami natury. Śmierć nie jest straszna bohaterom Tołstoja wiodącym życie na łonie przyrody, rozumiejącym jej zmienne cykle. Osobnicy prostolinijni, pogodzeni z własnym losem, zachowują się wobec śmierci tak, jak pisał w IX Księdze *Rozmyślań* Marek Aureliusz – ani obojętnie, ani odpychająco, ani lekceważąco⁶⁷. Oni

⁶⁴ L. Tołstoj, *Anna Karenina*, t. II, s. 87–88.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, t. 3, s. 177; L. Tołstoj, *Kozacy i inne opowiadania*. Bystronogi, tłum. P. Hertz, Warszawa 1954, s. 539.

⁶⁷ M. Aureliusz, *Rozmyślania*, Ks. IX, 3, tłum. M. Reiter, Warszawa 1984.

oczekują na nią spokojnie, a kiedy już przychodzi, witają ją pogodnie, umierając dyskretnie i łagodnie, pomimo cierpień fizycznych⁶⁸. Odchodzą bez psychicznego otępienia, jakby spełniali, powtarzając za Iwanem Turgieniewem, znany im poniekąd, odwiecznie dokonujący się ceremonial natury⁶⁹.

Niektórzy komentatorzy dzieł Tołstoja – posługując się nazbyt ogólnym kwantyfikatorem – uważają, że takimi postaciami nie wstrząsają nawet ewidentne absurdy natury, przedwcześnie pozbawiające życia bezbronnych i niewinnych ludzi. Jest to jednak nieco ryzykowna teza. Trudno wszak się dopatrzeć prawidłowości biologicznego biegu rzeczy⁷⁰ w wypadku śmierci małej księżnej z powieści *Wojna i pokój*. Na pełny zdumienia wyrzut i zarazem pytanie zastygłe w jej martwych rysach dziecięcej twarzy, zdających się mówić *kocham was wszystkich i nikomu nic złego nie zrobiłam – a co zrobiliście ze mną*⁷¹, stary książę Bołkoński nie ukrywa swojego gniewu.

Nie mijają się natomiast z prawdą ci badacze wtedy, gdy sąd swój odnoszą do reakcji postaci z innych utworów, jako że analiza etycznej postawy wobec śmierci głównych *dramatis personae* z *Hadzi Murata*, *Trzech śmierci*, *Bystronogiego* czy *Kornieja Wasiliewa* istotnie sugeruje, iż może być ona wypadkową przesłanek bliskich założeniom filozofii moralnej stoików. Taki wniosek płynie też z listu pisarza do Aleksandry Tołstoj, w którym myśliciel objaśnia jej ideę przyświecającą mu przy tworzeniu *Trzech śmierci*. Tołstoj powiada:

Moja myśl była taka: umarli trzy istoty – dziedziczka, chłop i drzewo. Dziedziczka jest żałosna i wstrętna, bo kłamała przez całe życie i teraz, przed śmiercią, też kłamie. Chrześcijaństwo, tak jak ona je pojmuje, nie rozwiązuje dla niej problemu życia i śmierci. Po co umierać, kiedy pragnie się żyć? W chrześcijańską obietnicę przyszłego życia wierzy wyobraźnią i umysłem, ale całe jej jestestwo staje dęba; innego uspokojenia (prócz pseudochrześcijańskiego) nie ma – a miejsce zajęte. (...) Chłop umiera spokojnie – właśnie dlatego, że nie jest chrześcijaninem. Jego religia jest odmienna, chociaż zgodnie z tradycją spełniał obrzędy chrześcijańskie; jego religia jest przyroda, z którą współżył. Sam ścinał drzewa,

⁶⁸ L. Tołstoj, „Korniej Wasiliew”, w: L. Tołstoj, *Hadzi Murat i inne opowiadania*, tłum. P. Hertz, Warszawa 1955, s. 191–192.

⁶⁹ I. Turgieniew, *Śmierć*, *Zapiski myślowe*, tłum. J. Dmochowski, Warszawa 1987, s. 271.

⁷⁰ A. Semczuk, *Lew Tołstoj*, s. 239.

⁷¹ L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, t. II, s. 53.

siał żyto i kosił je, zarzynał barany i rodziły mu się barany, i rodziły się dzieci, i umierali starcy, i on zna dobrze to prawo, od którego nigdy się nie oderwał, jak to robiła dziedziczka, lecz po prostu patrzył mu prosto w oczy. *Une brute, mówisz, ale cóż to złego une brute? Une brute to szczęście i piękno, harmonia z całym światem. (...) Drzewo umiera spokojnie, z godnością i pięknie. Pięknie – ponieważ nie kłamie, nie wydziwia, nie żałuje*⁷².

Etycznym blaskiem olśniewa umieranie postaci, które starają się przed śmiercią przekazać osobom im towarzyszącym coś, co według odchodzących z tego świata jest najważniejsze. Przeto za pośrednictwem gestu, słowa czy spojrzenia starają się zakomunikować pozostającym przy życiu to, co nie zawsze mogli im okazać lub nie potrafili wcześniej powiedzieć. Takim bohaterem jest np. stary książę Bołkoński, który w godzinie śmierci odrzuca maskę surowości i odsłania przed córką Marią – żywiącą wobec niego silnie ambiwalentne uczucia z pragnieniem jego śmierci włącznie – swoje prawdziwe oblicze. Książę nie skrywa już dłużej wobec Marii czułości, dając jej jasno do zrozumienia, iż ona zawsze była w centrum jego ojcowskiej troski. Równocześnie, świadom swoich niezamierzonych potknięć wychowawczych, prosi Marię o wybaczenie wszystkiego, co mogło ją kiedykolwiek wprowadzić z tego powodu w konfuzję⁷³.

Książę coś powiedział, powtarzając słowa kilka razy. Słów tych w żaden sposób nie można było zrozumieć, ale usiłowała odgadnąć, co ojciec mówi, i pytając powtarzała wypowiadane przez ojca słowa:

– Dusza... dusza boli – domyśliła się i powiedziała księżniczka. Książę potwierdzająco zabelkotał, ujął jej rękę i zaczął przyciskać ją do rozmaitych miejsc na swojej piersi, jak gdyby szukając właściwego dla niej miejsca.

– Wszystkie... myśli! O to... bie... myśli – wyrzekł następnie o wiele lepiej i wyraźniej niż uprzednio: teraz był pewny, że go rozumieją. Księżniczka przytuliła głowę do jego ręki, starając się skryć łzy i szloch. Przesuwał ręką po jej włosach.

– Wołałem cię całą noc...

– Gdybym wiedziała – powiedziała przez łzy – bałam się wejść.

Uścisnął jej rękę.

– Nie spałaś?

⁷² L. Tołstoj, „Do Aleksandry Tołstojówny – 1 maja 1858”, w: L. Tołstoj, *Listy*, t. 1, s. 127.

⁷³ L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, t. III, s. 174–175.

– Nie, nie spałam – rzekła księżniczka, przecząc kręcąc głową. Mimo woli, dostosowując się do ojca, mówiła jak on, starając się wyrazić raczej gestami i znakami, jak gdyby również z trudem poruszała językiem.

– Duszyckoo... – a może: – droga... – księżniczka nie mogła dokładnie zrozumieć, ale z pewnością, sądząc po wyrazie jego oczu, ojciec powiedział jakieś czułe, pieszczotliwe słowo, którego nie wymawiał nigdy. – Dlaczego nie przyszłaś?

„A ja pragnęłam, pragnęłam jego śmierci!” – pomyślała księżniczka Maria. Ojciec chwilę milczał.

– Dziękuję ci... córko, droga, za wszystko, za wszystko... przebac... dziękuję... przebac...! – Z jego oczu płynęły łzy⁷⁴.

Szczerłość umierającego księcia Maria odczuła jako przywilej dopuszczenia do najbardziej osobistych chwil w życiu ojca. Jego otwartość uświadomiła jej, że zawsze była traktowana przez umierającego w kategoriach wartości autotelicznej. Doświadczenie prawdy stało się dla niej epifanią dobra, skrywanego dotąd pod powierzchnią własnych uprzedzeń. Dzięki prawdzie poznała swoje najgłębsze uczucia i zrozumiała, że nie tylko kocha ojca, ale ma także względem niego silne poczucie winy. Z jednej strony, konstytuowało je obarczanie księcia odpowiedzialnością za rzekome utrudnianie jej spełnienia życiowych planów, natomiast z drugiej – podsycił je żal za taki właśnie sposób myślenia o umierającym oraz udręka samooskarżania się za wcześniej wypowiedziane do niego przykre słowa, niemożliwe już do odwołania. Wydawać by się mogło, że księżna Maria z impasu poczucia winy nie ma żadnego wyjścia. Tymczasem Tołstoj uczynił zeń mocny impuls do jej moralnej transformacji. Poczucie winy w tym wypadku odegrało pozytywną rolę w weryfikacji hierarchii wartości, koniecznej do zintegrowanego funkcjonowania całej osobowości. Uczyniona przez Tołstoja niejako na marginesie wzmianka o poczuciu winy u osoby osieroconej należy *de facto* do najtrudniejszych dylematów współczesnej tanatologii. Jak wynika choćby z rozprawy Rebecca Abrams *When Parents Die*, oprócz dodatniego oddziaływania, okazuje się ono też czynnikiem szkodliwym dla fizycznego i psychicznego zdrowia osieroconych⁷⁵.

Mając na uwadze duchową metamorfozę księżnej Marii, trudno się zgodzić z poglądem Lwa Szestowa, upatrującego w całej jej postawie

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ R. Abrams, *When Parents Die*, Londyn 1995, s. 58.

cechy typowe dla człowieka z podziemia⁷⁶. Wszak według jego idei taki osobnik kieruje się w życiu wyłącznie zasadą psychicznego solipsyzmu.

Oto czego pragnę! Mnie trzeba spokoju. Ach, za to, żeby mi nie przeszkadzano, gotów jestem cały świat sprzedać za kopiejkę. Czy świat ma zginąć, czy też, ot, ja mam się napić herbaty? Odpowiem: niech ginie świat, bylebym zawsze pił sobie herbatę⁷⁷.

Człowiek z podziemia swoje ego czyni centrum wszechświata. On nie ścierpi nikogo, kto przewyższa go kulturą bycia, wiedzą lub ma większą od niego władzę albo w jakikolwiek inny sposób podaje w wątpliwość jego wyższość. Człowiek z podziemia to jednostka słaba, o niskiej samoocenie, stale dążąca do zrekompensowania własnych braków przez ściąganie z piedestału każdego, kto w jego mniemaniu zdaje się mu zagrozić. Według Garego Coxa, piszącego o naturze solipsyzmu człowieka z podziemia w ujęciu F. Dostojewskiego, bohater literacki o takich skłonnościach nie spocznie, dopóki nie znihiluje wszystkich, których podejrzewa, że są jego wrogami⁷⁸. Dopiero stojąc na mogiłach wyimaginowanych nieprzyjaciół, ma poczucie pełnego „samospelnienia”. Wówczas też samozwańczo uznaje siebie za jednostkę wybitną i w pełni wartościową.

Mściwą postawę człowieka z podziemia w stosunku do innych ludzi utrzymuje permanentne uczucie paraliżującego lęku przed nimi, agresja wobec nich, zawiść, zazdrość oraz typ wymagań, które im stawia, a także sposób, w jaki je uzasadnia. Łatwo zauważyć, że to, co człowiek z podziemia uważa za manifestację samorealizacji, w rzeczy samej jest oznaką jego głębokiej psychopatologii. Siejąc zniszczenie wokół siebie, zamyka się w ciasnym kręgu oddziaływania wyłącznie sił sadomasochistycznych. Zdaniem L. Szestowa, u Tołstoja, którego nie tylko twórczość, ale i całe życie nosi na sobie rys wiecznej walki z „psychologią podziemia”⁷⁹, tołstojowscy solipsyści nigdy nie ulegają przemianie. Nic i nikt ich również nie powstrzymuje przed stawianiem jakichkolwiek granic wobec roszczeń skrajnego egoizmu.

⁷⁶ F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, tłum. G. Karski, Warszawa 1964, s. 7–36.

⁷⁷ Ibidem, s. 99.

⁷⁸ G. Cox, *Tyrant and Victim in Dostoevsky*, Ohio 1984, s. 33.

⁷⁹ L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche*, tłum. C. Wodźniński, Warszawa 1987, s. 85.

Bohaterowie Tołstoja nigdy nie przestają wierzyć w „piękno i wzniosłość” – nawet w chwilach, gdy w całej pełni staje przed nimi niezgodność rzeczywistości z ideałami: pozwalają oni wówczas rzeczywistości dochodzić swoich praw, ale ani na moment nie przestają czcić swoich ideałów⁸⁰.

Nie ulega wątpliwości, że Szestow zagalopował się nieco w swej interpretacji, gdyż postać księżnej Marii pokazuje, iż nie wszyscy bohaterowie Tołstoja pozostają konsekwentni w swym solipsyzmie.

3.1. Etyczna nieprzyzwoitość śmierci

Tołstoj, stosując zasadę kontrastu, oswajał się również z modelem śmierci nieprzyzwoitej. Rodzi się ona w relacji między umierającym a jego otoczeniem. Dla Tołstoja strefa *między* jest kluczowym elementem w procesie umierania, ponieważ może go uczłowieczać albo dehumanizować.

Uczłowieczanie umierania polega na niekłamanej wzajemności, wykraczającej poza granice własnego egoizmu. Z tą myślą Tołstoja korelują ściśle rozważania Martina Bubera, który usiłuje przekonać, że tylko w sferze *między* byt ludzki naprawdę może się stać człowiekiem⁸¹, albo odwrotnie, będzie w niej marnieć. Dzieje się tak, ponieważ jakość owego *między* nigdy nie jest jednakowa, ani też raz na zawsze ustalona. W dużej mierze zależy ona od stopnia urzeczywistnienia przez Ja i Ty ich ontologicznej możliwości, nazywanej przez Bubera życiem dialogicznym. Życie dialogiczne zdaje się oznaczać postawę człowieka, w której zewnętrzny świat i znajdujący się w nim ludzie są dla niego stojącym naprzeciw Ty⁸². Taka postawa implikuje ciągłe wsłuchiwanie się w pytania zadawane przez owo Ty i obliguje Ja do odpowiadania na nie całą prawdą swej istoty. Dlatego relacja Ja – Ty musi być bezpośrednia, pozbawiona jakichkolwiek uprzedzeń, wiedzy i wyobrażeń o Ty. W przestrzeni *między* nie może być żadnego pożądania czy chęci zawłaszczenia drugiego. Tylko tam, gdzie rozpadła się wszelka interesowność *między* Ja a Ty, bez przeszkód może się dokonać ich obopólne spotkanie⁸³. W spotkaniu Ja – Ty ujmują siebie jako unikatowość, niepowtarzalność w skali wszechświata.

⁸⁰ Ibidem, s. 85.

⁸¹ M. Buber, „Sporzecz na człowieka”, *Życie i Myśl*, 1980, nr 6, s. 71.

⁸² J. Doktor, „Filozofia dialogu Martina Bubera”, w: *Życie i Myśl*, 1980, nr 6, s. 63.

⁸³ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 45.

Hanna Buczyńska-Garewicz, omawiając charakter Buberowskiej koncepcji spotkania, słusznie dostrzega w nim formę poznania drugiej osoby. Według niej, spotkanie drugiego oznacza jednocześnie rozpoznanie go takim, jaki on rzeczywiście jest. Innymi słowy, spotkanie pozwala uchwycić wyjątkowość innego⁸⁴. *W tym rozpoznaniu tkwi zarazem przyznanie mu prawa do bycia takim, jakim jest*⁸⁵. Poznanie i akceptacja innego nie odbywa się poprzez rozumowe dociekania, lecz jest rezultatem emocjonalnej intuicji, w której pierwszoplanową rolę odgrywa miłość. Z tym że miłość nie jest tu identyfikowana z uczuciem, ale z czymś w rodzaju ontologicznej inklinacji jednego bytu osobowego do drugiego przy pełnej jego afirmacji⁸⁶.

Takie pojmowanie miłości przesądza o aksjologicznym wymiarze spotkania oraz umożliwia zbudowanie personalnej wspólnoty, która będzie się różnić od wszelkich związków Ja – Ty osadzonych na regule relacji przedmiotowej, izolującej od siebie uczestników spotkania. Tam, gdzie nie spełnia się podobny typ miłości, nie ma u Tołstoja humanitarne go umierania i śmierć zawsze będzie dla niego nieprzyzwoita.

Nieprzyzwoitość śmierci dobitnie unaocznia układ interakcji przedstawiony w opowiadaniach *Trzy śmierci*, *Sonata Kreutzerowska* oraz *Śmierć Iwana Ilicza*. Opisany w tych dziełach typ relacji pokazuje, jak obydwie jej strony zachowują się niczym monady Leibniza, pozbawione okien, szczelnie zamknięte w kręgu swojej subiektywności. Wprawdzie wszystkie monady wypełniają wspólnie tę samą przestrzeń, jednak żadna z nich nie słyszy głosu innych monad i nie uczestniczy w jakimkolwiek spotkaniu. We wspomnianych utworach Tołstoja w strefie pomiędzy – zamiast wzajemności, otwartości czy woli wzajemnego zrozumienia – panuje separacja oraz pozorowanie szczerego bycia. Bohaterowie tych opowiadań przyjmują wobec siebie i nadchodzącej śmierci postawę unikania. Można ją określić takimi wyrażeniami, jak np. ani tutaj, ani tam, raczej nigdzie. Ich początek unikania zaczyna się od uległości jakiemuś precz z życia, z doznań, z pamięci, z wyobraźni.

⁸⁴ H. Buczyńska-Garewicz, „Martin Buber i dylematy subiektywności”, *Znak*, 1980, nr 7, s. 877.

⁸⁵ Ibidem, s. 877.

⁸⁶ M. Buber, *Ja i Ty...*, s. 47.

Nic zatem dziwnego, że umierający skrywa swój lęk, z nikim o nim nie rozmawia w obawie, by przez samo nazwanie zjawiska po imieniu nie nadać mu większej realności⁸⁷ – na przykład w utworze *Śmierć Iwana Illicza* podjęcie tematu związanego ze śmiercią równałoby się wręcz uchybieniu towarzyskiej etykiecie. Osoby z najbliższego kręgu Iwana Illicza maskują zbliżającą się śmierć, udając, że wszystkie sprawy toczą się nadal swoim codziennym trybem, tak jak dawniej. Prawie wszyscy domownicy, zwłaszcza żona i dzieci Iwana Illicza, okazują względem niego swe niezadowolenie, ponieważ bywa on przygnębiony oraz nie umie się cieszyć życiem tak jak oni, a co gorsza, nie potrafi zastosować się do zbawiennych wskazań lekarzy. Przyjaciele Iwana Illicza natomiast

(...) poczynali nagle po przyjacielsku podśmiewać się z jego hipochondrii, jak gdyby to coś przeraźliwego i strasznego, coś niesłychanego, co zamieszkało w nim i bez ustanku ssało go i niepowstrzymanie pociągało nie wiadomo dokąd, było najprzyjemniejszym tematem do żartów⁸⁸.

Według logiki tanatycznych ćwiczeń Tołstoja, opartych na kanwie opowiadania *Śmierć Iwana Illicza*, w codziennej koegzystencji ludzi zdrowych z osobą umierającą główną dominantą w strefie ich *między* może być – według terminologii Martina Heideggera – *bycie przeciw sobie lub bez siebie*⁸⁹. Ludzkie indywiduum, zaryglowane na partycypację z innym człowiekiem, pozostaje wobec niego obojętne, aż do granic bezwzględności włącznie, zamieniając resztę jego egzystencji w torturę nie do udźwignięcia.

3.2. Amoralizm medykalizacji

Innym aspektem wchodzącym w zakres tanatycznych ćwiczeń jest zaznajamianie się Tołstoja z amoralnym wizerunkiem śmierci. Tworzy go medykalizacja, upowszechniająca techniczno-naukowy stosunek do ludzkiego umierania oraz propagująca kulturę negacji śmierci. Medykalizacja wypiera śmierć przez czysto patofizjologiczne nastawienie lekarzy do osoby umierającej. Zgodnie z duchem medykalizacji lekarze

⁸⁷ Ph. Aries, *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bękowska, Warszawa 1992, s. 555.

⁸⁸ L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Illicza*, s. 163.

⁸⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 174.

swój medyczny profesjonalizm koncentrują na rozpoznaniu jednostki chorobowej i jej przebiegu, będącej dla nich niepomrotnie ciekawszym przypadkiem klinicznym niżli cały pacjent jako osoba. W medykalizacji umierający zostaje zdegradowany do rangi obiektu lub właściciela nieznanego medycynie odmiany destrukcji komórek i tkanek. Dla medyków najważniejsze są biofizyczne wykładniki choroby, takie jak tętno, rytmika oddechu czy zmiany zasadowo-kwasowe. Nie obchodzą ich tu ani psychiczne potrzeby umierającego, ani jego duchowe problemy. Lekarze udzielają więc porad nieadekwatnych do sytuacji i źle dobierają medykamenty. Postępują tak, jakby wcale nie chodziło im o jakość życia pacjenta w ostatniej fazie jego istnienia, lecz tylko o rozstrzygnięcie akademickiego sporu pomiędzy sprzecznymi diagnozami i zdobycie uznania wśród kolegów⁹⁰.

Iwan Ilicz pojechał do doktora. Wszystko było zgodne z jego oczekiwaniem: wszystko działo się tak, jak się zawsze dzieje. I oczekiwanie, i sztuczna powaga, charakterystyczna dla lekarzy, znana mu, taka sama, jaką przybierał w sądzie, i opukiwanie, i osłuchiwanie, i pytania wymagające z góry wiadomych i oczywiście niepotrzebnych odpowiedzi, i miny pełne znaczenia, że niby tylko się nas posłuchaj, a my wszystko potrafimy, my wiemy i nie wątpimy, jak to trzeba zrobić, wszystko na jedno kopyto dla każdego człowieka, jakiego chcecie. Wszystko działo się zupełnie jak w sądzie. Miny, jakie Iwan Ilicz przybierał wobec podsądnych, doktor przybierał wobec niego.

Doktor powiedział: „To wskazuje, że w pańskim wnętrzu zachodzi to a to: ale jeśli badania nie potwierdzą tego a tego, to musimy przypuścić, że to a to. Jeśli zaś przypuścimy, że to a to, wtedy ...” itd. – Iwana Ilicza obchodziło tylko jedno: czy stan jego jest groźny, czy nie? Ale doktor zignorował to nieestosowne pytanie. Z punktu widzenia lekarza pytanie to było daremne i nie podlegało rozważaniu: istniało tylko wrażenie prawdopodobieństwa – błędnej nerki, kataru albo choroby ślepej kiszki. Nie chodziło tu o życie Iwana Ilicza, tylko o spór między błędną nerką a ślepą kiszką. I spór ten w oczach Iwana Ilicza lekarz wspaniale rozstrzygnął na korzyść ślepej kiszki, zrobiwszy jednak zastrzeżenie, że analiza moczu może dać nowe poszlaki i że wtedy sprawa będzie na nowo rozpatrzona. Wszystko to przypominało jota w jotę to, czego dokonywał sam Iwan Ilicz wobec podsądnych, i to w ten sam majestatyczny sposób. Tak samo majestatycznie doktor dokonywał swojego résumé i nawet z tryumfalną radością spoglądał przy tym na swojego podsądnego spoza okularów. Z tego résumé Iwan Ilicz wywnioskował, że jego sprawa stoi niedobrze i że jego, doktora, a może i wszystkich nic to nie obchodzi, a dla niego jest niedobrze. I wniosek ten boleśnie dotknął Iwana Ilicza, wywołując w nim wielką litość dla samego siebie i wielki żal do tego obojętnego na ważną kwestię doktora.

⁹⁰ Ibidem, s. 54.

Ale nie powiedział nic, tylko wstał, położył pieniądze na biurku i westchnął?...

– My, chorzy prawdopodobnie często zadajemy lekarzom niestosowne pytania. Ale *summa summarum*, czy to groźna choroba?...

Lekarz surowo nań spojrział jednym okiem sponad okularów, jak gdyby mówił: podsądny, jeśli nie będziecie się trzymali granic zadawanych wam pytań, będę zmuszony wydać rozkaz usunięcia was z sali.

– Powiedziałem już panu wszystko, co uważałem za konieczne i stosowne – powiedział doktor – resztę wykażą badania. Przy tych słowa skłonił się. Iwan Ilicz powoli wyszedł, przygnębiony wsiał do sanek i pojechał do domu. Przez całą drogę nie przestawał powtarzać wszystkiego, co powiedział lekarz, starając się te wszystkie splątane, uczone, niezrozumiałe wyrazy przetłumaczyć na zwyczajny język i odczytać z nich odpowiedź na pytanie: źle – czy bardzo źle ze mną, czy jeszcze jako tako?⁹¹

Lekarze działający zgodnie z paradygmatem medykalizacji zarażają jej duchem także pacjenta. Samorzutnie udziela mu się ich mentalność, skupiona wokół obserwacji ciała, przestrzegania przepisów dotyczących higieny oraz nasłuchiwania bólu, niezbędnego do rzetelnego zidentyfikowania przypadłości. Odtąd Iwan Ilicz chętnie zaczyna czytać rozprawy naukowe na temat chorób, zbierać informacje od innych chorych o ich dolegliwościach, szukać między nimi analogii, pilnie śledzić przebieg własnej kuracji i dyskutować o niej z lekarzami⁹². Wiara w skuteczność medykalizacji ma mu zapewnić poczucie kontroli nad ekspansją śmiertelnej choroby i udzielić przed nią bezpiecznego azylu. Lecz gdy tylko medykalizacja nie spełnia pokładanych w niej nadziei, natychmiast pojawia rozczarowanie, poczucie bezradności, osamotnienia i utraty zaufania do medycyny.

Stan jego pogarszał się z tego powodu, że czytał książki medyczne i zasięgał porady lekarzy. Pogarszanie następowało tak równomiernie, że mógł się ludzić, porównując jeden dzień do drugiego – różnice były minimalne. Ale gdy tylko zasięgał rady lekarza, wydawało mu się, że jest coraz gorzej; i że pogorszenie następuje nawet w szybkim tempie. A jednak stale zasięgał porady lekarzy. W tym miesiącu odwiedził inną sławę; inna sława powiedziała prawie to samo, co pierwsza, ale inaczej stawiała pytania. Porada więc tej sławy tylko podwoiła wątpliwości i strach Iwana Ilicza⁹³.

⁹¹ L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Ilicza*, s. 61.

⁹² Ibidem, s. 384.

⁹³ Ibidem, s. 385.

Łatwo zauważyć, iż amoralizm medykalizacji wypływa również z braku jakiegokolwiek oddźwięku uczuciowego wobec pacjenta ze strony lekarzy. Tymczasem, jak pisał w *Traktacie o naturze ludzkiej* David Hume, pozytywny oddźwięk uczuciowy jest niezbędnym kryterium zaufania⁹⁴ do drugiego człowieka w każdej sytuacji. Zdaniem Hume'a, na ten warunek w jednakowym stopniu składa się pewna grupa uczuć i wartości etycznych. Spośród szerokiej gamy uczuć konstytuuje go, między innymi, życzliwość, współczucie, wdzięczność. A z obszaru wartości uzupełniają go ofiarność, przyjaźń, wierność, gorliwość, bezinteresowność. Jeśli uczucia i wartości są z sobą ściśle połączone, wówczas tworzą *charakter człowieka dobrego i życzliwego*⁹⁵. Skłonność istoty ludzkiej do wzbudzania w sobie dodatnich uczuć i pozytywnych wartości czyni ją, według Hume'a, nie tylko pomocną dla innych, lecz przede wszystkim nadaje odpowiedni kierunek innym jej *cechom, które inaczej mogłyby się stać szkodliwe dla społeczności*⁹⁶.

Wysoką rangę tak ujętemu oddźwiękowi uczuciowemu przyznają współcześni filozofowie medycyny, którzy uważają, że bez niego nie da się powstrzymać amoralizmu medykalizacji i sensownie mówić o zaufaniu do sztuki leczenia. Na przykład Joan C. Tronto w swej publikacji *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care* wprost mówi, że na kredyt zaufania do medycyny składają się w pierwszym rzędzie posiadane przez personel medyczny istotne wartości etyczne i rzeczywiste ich spełnianie w codziennej praktyce. Do najważniejszych wartości Tronto zalicza prawość, odpowiedzialność, uczciwość, dbałość, pilność, staranie, skupienie oraz należytą uwagę. Oprócz nich na tym samym szczeblu hierarchii ważności Tronto stawia fachowość, kompetencje oraz wykształcony nawyk właściwego reagowania zawodowego i interpersonalnego⁹⁷. Dwie grupy wartości, według Tronto, nie oznaczają jakichś niezależnych od siebie światów, lecz stanowią jedno aksjologiczne uniwersum, w którym wzajemnie się przenikają. Ukształtowana zgod-

⁹⁴ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, s. 449.

⁹⁵ Ibidem, s. 433.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ J.C. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York 1993, s. 127–130.

nie z nim postawa lekarza ma się znamionować łatwością dostrzegania atrakcyjności rozmaitych wartości, także tych cenionych przez pacjenta, oraz wysokim poziomem wrażliwości na apel płynący z ich strony.

Annette Baier natomiast, szukając koniecznych warunków potrzebnych pacjentowi do darzenia zaufaniem personelu medycznego, dokonuje najpierw dystynkcji między poleganiem na kimś a zaufaniem. Według niej, poleganie na personelu medycznym nie jest jeszcze wystarczającą podstawą do zaufania mu, jako że może ono oznaczać prostą zależność od wykonywania przez lekarza określonych czynności i przyjmowania pewnych zachowań będących rezultatem czysto formalnej wierności w przestrzeganiu zasad kodeksu etyki lekarskiej. Jednak w relacji lekarz – pacjent jest to stanowczo niewystarczające kryterium.

Zdaniem A. Baier, zaufanie pacjenta musi wyrastać z przekonania, iż postawa lekarza motywowana jest przede wszystkim dobrą wolą. O dobrej woli bowiem można rzec bez zastrzeżeń, jak niegdyś pisał Immanuel Kant, że jest dobra. Jedynie w dobrej woli zakorzenione są wielorakie sposoby bycia lekarza wobec pacjenta. Lekarz, mając dobrą wolę troszczenia się o pacjenta, jest troskliwy, zaś śpiesząc mu na ratunek, daje konkretny wyraz swej życzliwości. Pacjenci, doświadczając ze strony lekarza jego dobrej woli, zaczynają ufać jego wykształceniu i umiejętnościom. Co więcej, starają się dostrzegać w postawie lekarza głównie pozytywne cechy, interpretując je na jego korzyść. Dzięki temu lepiej słuchają udzielanych im przez niego porad oraz bez obaw powierzają się jego trosce.

Z kolei Julia Rothstein Rosenbaum niezbędnym warunkiem zaufania pacjenta do lekarza czyni zachowanie ciągłości procesu opieki medycznej. Uważa ona, że do zaistnienia zaufania – oprócz kompetencji lekarza, jego zdolności komunikacyjnych, współczucia, braku konfliktu interesów – jest nieodzowna ciągłość⁹⁸. Utrzymanie *continuum* opieki pozwala lekarzowi dokładniej poznać indywidualną historię pacjenta, jego subiektywną wrażliwość, przyzwyczajenia oraz preferowane przez niego wartości⁹⁹. Za pośrednictwem ciągłości lekarz może również trafnie ocenić medyczne, społeczne oraz psychologiczne potrzeby pacjen-

⁹⁸ J.R. Rosenbaum, „Trust, Institutions and the Physician-Patient Relationship: Implication for Continuity of Care”, in: ed. T. Engelhardt, *Ethical Issue in Health Care on the Frontiers of the Twenty-First Century*, Dordrecht 2000, s. 222.

⁹⁹ Ibidem.

ta. Pacjent zawdzięcza natomiast ciągłości przekonanie, że jego uczucia oraz zasady są dobrze przez lekarza rozumiane i odpowiednio uszanowane¹⁰⁰. W rezultacie pogłębia się jego wiara w solidność sztuki leczenia.

Tymczasem dla Onora O'Neill jednym z najważniejszych kryteriów zaufania pacjenta do lekarza jest dialogiczna jakość relacji lekarz – pacjent¹⁰¹. W przekonaniu O'Neill, pomagają one lekarzowi w prowadzeniu rzeczowej rozmowy oraz służą lepszemu zwerbalizowaniu powodów medycznego działania. Sprawne operowanie umiejętnościami komunikacyjnymi umożliwia mu również wprowadzenie do rozmowy z pacjentem takich treści, które wyeliminują wszelką dwuznaczność, podejrzliwość, lęk i niepewność. Tak więc lekarzowi umożliwiają zainicjowanie wzajemnej współpracy oraz procesu pozytywnych zmian, jako że pacjent będzie miał poczucie adekwatnego poinformowania o rozmaitych możliwościach diagnostycznych, metodach leczenia oraz o prognozach dotyczących rozwoju sytuacji w przyszłości.

Niestety, zachowanie lekarzy opisane przez Tołstoja w opowiadaniu *Śmierć Iwana Ilicza* nie spełniło żadnego z powyższych warunków, nieodzownych do ukonstytuowania się zaufania. Lekarze byli na ogół emocjonalnie oschli i wyniośli. Niedostępni na terenie kliniki i rzadko osiągalni poza nią. Niekiedy wręcz celowo utrudniali Iwanowi Iliczowi kontakt z sobą. Zdarzało się, że w ostatniej chwili arbitralnie zmieniali mu termin ustalonego wcześniej spotkania lub nie stawiali się na nie w ogóle.

Zaczął brać lekarstwa, trzymać się wskazówek doktora, które się nieco zmieniły po analizie moczu. Ale tak wypadło, że przy tej analizie i po analizie następnej coś się tam poplątało. Do samego lekarza nie można się było dostać, a sprawa brała taki obrót, jak mu powiedział doktor. Lekarz zapomniał albo skłamał, albo też coś przed nim ukrywał¹⁰².

Jeśli już doszło do domowej wizyty, to odbywała się ona z dużym opóźnieniem i składał ją lekarz wcześniej choremu nieznany. Niestabilność oraz niejasność reguł postępowania lekarzy rodziły, w Iwanie Iliczu uzasadnione poczucie krzywdy oraz dezorientacji. Albo powodowały bezradność, której towarzyszyło uczucie wściekłości i nieukrywanej wobec

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ O. O'Neill, *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge 2002, s. 7–13.

¹⁰² L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Ilicza*, s. 160.

lekarzy niechęci. Doznane przez Iwana Ilicza liczne zawody nawarstwiały w nim przykre przeżycia i utrwały negatywne reakcje typu obronnego, przypominające w pewnych zakresach syndrom resentymentu.

By uchwycić specyfikę tego niebezpiecznego zjawiska w procesie umierania Iwana Ilicza, konieczne jest przywołanie jego interpretacji dokonanej przez Maksa Schelera oraz Gilles'a Deleuze'a. Scheler, powołując się na intuicję Friedricha Nietzschego, wydobywa z niej dwa znaczenia. Pierwsze mówi, że resentment polega na utrwalonym w ludzkiej psychice powtarzaniu się określonej reakcji emocjonalnej. Reakcja ta, skierowana przeciw innemu człowiekowi, stale się pogłębia – dopóty, dopóki nie dotrze do *samego jądra osobowości*¹⁰³. Owo powracające przeżywanie tej emocjonalnej reakcji różni się diametralnie *od sięgania pamięcią tylko do zdarzeń, na które było ono „odповідzią”*¹⁰⁴. Kiedy zatem się pojawia, jest odczuwana z opóźnieniem i niejako na nowo. Drugi sens zaś mówi, że jest to emocja ujemna, kryjąca w sobie *odruch wrogości*¹⁰⁵. Schelerowskie objaśnienie może oznaczać, iż resentment to nic innego, jak zawładnięcie świadomości człowieka przez jego własne ślady pamięciowe. Wydaje się, że z analogiczną sytuacją mamy do czynienia właśnie w wypadku Iwana Ilicza.

Zaś G. Deleuze podkreśla, że resentment sprowadza się do *wkroczenia pamięci w samą świadomość*¹⁰⁶. Jednakże – w odróżnieniu od M. Schelera – kładzie większy akcent na eksplikację skutków wewnętrznego mechanizmu samozapładniania się własnym nieszczęściem. Z toku jego rozumowania dowiedzieć się można, że gdy przykre ślady pamięci zagnieżdżą się w świadomości człowieka, to sprawiają mu one ból i czynią żeń byt z gruntu cierpiący. Owo cierpienie jest doznaniem okrutnym i stale szukającym odwetu. Cierpienie domaga się nie tylko dokonania zemsty w fizycznej postaci, lecz przede wszystkim w formie reakcji „*duchowej*”, *wyobrażeniowej i symbolicznej*¹⁰⁷, dlatego chęć odwetu przejawia się, między innymi, niezdolnością szanowania, podejrzliwością, przypisywaniem dwuznacznych intencji, ciągłym oskarżaniem. Przeto Iwan

¹⁰³ M. Scheler, *Resentiment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1977, s. 29.

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasik, Warszawa 1993, s. 121.

¹⁰⁷ G. Deleuze, *Nietzsche...*, s. 123.

Ilicz złorzeczy lekarzom oraz postrzega ich jako hochsztaplerów niemających nic wspólnego z ideałem sztuki leczenia.

4. Rola filozofii życia w tanatycznych ćwiczeniach

W tanatycznych ćwiczeniach nie zabrakło także gruntownego przepracowania wariantu zdehumanizowanej agonii bohaterów z powodu obrania przez nich niewłaściwej filozofii egzystencji. Tołstoj uznaje prawdziwość aksjomatu Jeana Jacques'a Rousseau, który stwierdza, że filozofia propagująca zerwanie więzi z naturą nie sprzyja pełnej samo-realizacji człowieka, lecz *de facto* alienuje go z rzeczywistości, a tym samym ogranicza wielorakie sposoby bycia człowieka w świecie wyłącznie do ilościowego zaspokajania egoistycznych potrzeb, a nie troski o jakość przeżycia. W ten sposób niewłaściwa indywidualna filozofia wypacza umysł bohaterów i wiedzie wprost – jak pisze Tołstoj, idąc śladem św. Augustyna – do moralnej martwoty¹⁰⁸, która dla tego filozofa jest śmiercią *par excellence*¹⁰⁹. W przekonaniu Tołstoja bohaterowie żyjący takim życiem właściwie nie żyją. Są jedynie żywymi trupami, jak głosi tytuł jego ostatniego dramatu, napisanego dziesięć lat przed śmiercią¹¹⁰. Skrajnego obrazu moralnej martwoty człowieka i podłej śmierci dostarcza również opis sylwetki Nikity Sierpuchowskiego z opowiadania *Bystronogi*.

Tułające się po świecie, żadne jadła i napoju cielsko Sierpuchowskiego o wiele później zakopano w ziemi jako rzecz martwą. Ani jego skóra, ani mięso, ani kości na nic się nie nadawały. A tak samo jak już od dwudziestu lat to bląkające się po świecie ciało było dla wszystkich jedynie zawadą, tak jego pochowanie stanowiło tylko zbyteczny kłopot dla ludzi. Nikomu już dawno nie był potrzebny, dla wszystkich już dawno był ciężarem, mimo to jednak martwi, chowający martwych, uważali za stosowne przyodziać rozkładającego się szybko i spuchniętego trupa w ładny mundur, w ładne buty, włożyć go do nowej, ładnej trumny, z nowymi chwastami na czterech rogach, potem umieścić tę nową trumnę w drugiej, ołowianej, zawieść do Moskwy, poruszyć tam stare kości zmarłych, właśnie

¹⁰⁸ L. Tołstoj, *Bystronogi*, s. 539.

¹⁰⁹ Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 48, 2, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986.

¹¹⁰ L. Tołstoj, „Żywy trup”, w: L. Tołstoj, *Utwory dramatyczne*, tłum. J. Pomianowski, Warszawa 1954, s. 364.

w tym samym miejscu pogrzebać to gnijące, pełne robaków ciało w nowym mundurze i wyczyszczonych butach i zasypać to wszystko ziemią¹¹¹.

W oczach Tołstoja dzieje i śmierć Sierpuchowskiego są tak nikczemne, że oprócz okazania im pogardy na nic więcej nie zasługują¹¹².

Teksty rosyjskiego pisarza odkrywają smutną prawdę, mówiącą, że ze stanu tak zwanej śmierci za życia człowieka może wytrącić jedynie wszechogarniająca udręka, i to tylko podczas procesu umierania. W trakcie agonii cierpienie pełni rolę instrumentarium uwalniającego z zakłamania i jest narzędziem niezbędnym do osiągnięcia częściowego przeobrażenia duchowego. Cierpienie w ostatnich dniach życia ma niejako zwrócić człowieka samemu sobie i darować mu zdolność samopoznania.

5. Metafizyczny sens śmierci w tanatycznych ćwiczeniach

W tanatycznych zmaganiach Tołstoja jedną z zasadniczych kwestii jest metafizyczny wymiar śmierci. Z sugestii pisarza dowiadujemy się, że tkwi on w misterium przebudzenia, które jest fenomenem o przyjemnych doznaniach. Jednakże Tołstoj nigdzie dokładnie nie wyjaśnia, co właściwe rozumie przez to stwierdzenie. Z jego fascynacji filozofią Arthura Schopenhauera wyrażonej, między innymi, w liście do Atanazego Feta można wnosić, iż bliska mu była idea nirwany zapożyczona przez tego niemieckiego myśliciela z filozofii buddyzmu¹¹³. W różnych dziełach Tołstoj wyraża się o śmierci tak, jakby oznaczała ona zniesienie automistyfikacji, wygaszenie żarłocznego egoizmu, wyciszenie woli życia i powrót duchowego pierwiastka do prajedni. Bohaterowie Tołstoja w chwili tak pojętej śmierci dowiadują się, że całe ich życie było tylko snem lub złudzeniem. Mają też niezachwianą pewność, iż to, co najprawdziwsze, dopiero się dla nich zaczyna. Odtąd znika ich lęk przed rozplynięciem się w nicości, a duszę ogarnia wielki spokój.

¹¹¹ L. Tołstoj, *Bystronogi*, s. 538.

¹¹² J. de Proyard de Baillescourt, „Obraz śmierci w dziełach Tołstoja”, s. 290.

¹¹³ L. Tołstoj, „Do Atanazego Feta – 30 sierpnia 1869”, oraz „Do Atanazego Feta – 30 stycznia 1873”, w: L. Tołstoj: *Listy*, t. 1, s. 219 i 242.

6. Czynności żałobne w tanatycznym treningu

Ciekawych danych o tanatycznym treningu Tołstoja dostarczają również czynności żałobne prowadzone przez niektóre jego literackie postacie. Gdy Mikołaj Lewin, książę Andrzej Bołkoński czy Iwan Ilicz przekonują się, że dalsze kontestowanie śmierci antagonizuje ich proces umierania i hamuje go na poziomie uczuć negatywnych, niepotrzebnie pomnażając ilość cierpienia, wówczas instynktownie uruchamiają strategię ratowania siebie. Taktyka salwowania się polega na zrywaniu wszystkich więzi z kimś lub czymś jako obiektem ich wcześniejszego emocjonalnego przywiązania.

Nie było takiej pozycji, w której by chory nie cierpiał, nie było takiej chwili, kiedy by utracił świadomość, nie miał ani jednego miejsca w całym ciele, ani jednego członka, który by go nie bolał, nie przyczyniał mu męczarni. Nawet wspomnienia, wrażenia, myśli tego ciała wzbudzały w nim już teraz podobne obrzydzenie, jak i samo ciało. Wygląd innych ludzi, ich rozmowy, jego własne wspomnienia – wszystko to było dla niego tylko udręką. (...) Całe życie chorego zlewało się w jedno uczucie bólu i pragnienie, by się tego bólu pozbyć¹¹⁴.

To oderwanie zwraca im do pewnego stopnia wolność, pozwalając równocześnie na nowe uczuciowo-intelektualne zaangażowanie się w jakość spotkania ze śmiercią. Przejawia się ono zarówno w przyjęciu przez bohaterów innej filozoficznej perspektywy wobec życia oraz śmierci, jak i w ich mowie ciała¹¹⁵.

W jego słowach, tonie, a zwłaszcza w tym spojrzeniu – wyczuwało się straszną dla żywego człowieka obcość wszystkiemu, co jest z tego świata. Widocznie z trudem rozumiał żyjących, ale zarazem można było wyczuć, że nie dlatego nie pojmował żyjących, iż pozbawiony był zdolności ich rozumienia, lecz dlatego, że pojmował coś innego, coś takiego, czego nie pojmowali i nie mogli pojąć żywi, a co pochłaniało go całkowicie¹¹⁶.

¹¹⁴ L. Tołstoj, *Anna Karenina*, t. II, s. 100–101.

¹¹⁵ L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, t. IV, s. 73.

¹¹⁶ Ibidem.

7. Psychologiczno-terapeutyczny wątek w tanatycznych ćwiczeniach

Sporo światła na obraz tanatycznych ćwiczeń Tołstoja rzucają wątki psychologiczno-terapeutyczne. Dzięki swej genialnej intuicji Tołstoj opisał przebieg procesu umierania niektórych bohaterów w kilku fazach, na przykład w opowiadaniu *Śmierć Iwana Ilicza* wyodrębnione przez pisarza etapy stanowią prefigurację modelu agonii zaproponowanego w drugiej połowie XX wieku przez Elisabeth Kübler-Ross¹¹⁷. Większość tak zwanych „ucywilizowanych” bohaterów Tołstoja na wieść o zbliżającej się śmierci reaguje najpierw obronnie, zaprzeczając niepodważalnym faktom. Świadomość utraty życia oraz poczucie niesprawiedliwości losu rodzi następne stadium – buntu i złości. Nasilające się rozgoryczenie i przecucie bezsilności wobec nieuchronnie nadciągającej śmierci zmusza ich do podejmowania prób walki w celu jej oddalenia bądź przynajmniej chwilowego odroczenia. Sposób opóźniania śmierci przypomina negocjacje lub targowanie się typowe przy zawieraniu handlowej transakcji. Jest to kolejny etap, w którym do głosu dochodzą skrajnie sprzeczne uczucia. Napór nieprzeniknionej pustki pustoszącej byt daje umierającemu do zrozumienia, że wszystkie drogi ratunku zostały już wyczerpane, i powoduje u niego następną fazę depresji. Zwieńczeniem procesu umierania Iwana Ilicza jest czas akceptacji własnego przeznaczenia.

Wiele istotnych informacji odnośnie do psychologiczno-terapeutycznego aspektu tanatycznych ćwiczeń płynie z fragmentów, w których poruszona została kwestia sposobu komunikowania o śmierci. Okazuje się, że metoda przekazywania prawdy o faktycznym stanie rzeczy w tego typu ćwiczeniach nie była Tołstojowi wcale obojętna, jako że sposób zawiadamiania może pomóc jego bohaterom w oswojeniu się z trudną dla nich sytuacją lub nasilić ich niepokój, a nawet wywołać u nich szok.

Umierających wprawia w konsternację bezdusność lekarzy oraz ich ignorancja w sferze dialogicznej. Lekarze nie potrafią poprawnie odczytać w chorym jego potrzeby poznania prawdy i najczęściej lekceważą py-

¹¹⁷ L. Suchanek, „O dwu typach przestrzeni w opowiadaniu Lwa Tołstoja »Śmierć Iwana Ilicza«”, w: *Studia z Filologii Rosyjskiej i Słowiańskiej*, 1979, t. 6, s. 37.

tania pacjentów, dając im jasno do zrozumienia, również zachowaniem pozawerbalnym, że ich docieklivość jest co najmniej nieestosowna.

Doktor zignorował to nieestosowne pytanie. Z punktu widzenia lekarza pytanie to było próżne i nie podlegało rozważeniu. (...) Lekarz surowo nań spojrział jednym okiem ponad okularów, jak gdyby mówił: podsądny, jeżeli nie będziecie się trzymali granic zadawanych wam pytań, będę zmuszony wydać rozkaz usunięcia was z sali posiedzeń¹¹⁸.

Umierający zamiast otrzymania wyraźnego komunikatu bądź stopniowo dawkowanej informacji, profesjonalnie dostosowanej do stanu zdrowia, wiedzy, poziomu intelektualnego, zostaje zbyty medycznym żargonem lub jest zwodzony fałszywymi zapewnieniami, że na kolejnej wizycie dowie się już wszystkiego. W końcu, gdy zbliża się termin ustalonego spotkania, lekarze niespodziewanie je odwołują. Niechęć do podjęcia przez lekarzy szczerzej rozmowy postrzegana jest przez bohaterów Tołstoja jako zachowanie wykraczające poza etyczne normy oraz terapeutyczne reguły sztuki leczenia.

Zamęt myślowy umierającego powoduje również powściągliwość jego rodziny w spełnieniu obowiązku ujawnienia mu prawdy. Wydaje się, że ta zwłoka nie wypływa z lęku przed podjęciem z umierającym rozmowy o zbliżającej się śmierci, lecz raczej motywowana jest troską, nadmierną opiekuńczością. Rodzina, nie przekazując konającemu prawdy, stara się w ten sposób oszczędzić mu przykrości i ochronić przed ewentualnym skrzywdzeniem¹¹⁹. Jednakże taką troskę można podejrzewać o nieuświadomione przeniesienie na osobę umierającą własnych uczuć żywionych przez rodzinę. Utrzymywanie chorego w stanie niewiedzy wtłacza go w schemat opieki, którego on zupełnie nie potrzebuje. Postawę otoczenia powinna najpierw poprzedzić życzliwa i czujna obserwacja umierającego, bo to on jest osobą dyktującą rodzinie sposób postępowania. Dlatego nie wolno mu niczego narzucać, ani też dostosowywać do własnych wyobrażeń ideału troski.

Szok w rodzinie wywołuje sposób zawiadomienia o śmierci jej członka przez osoby postronne, np. za pośrednictwem listu. Ów charakter przekazania informacji, nawet jeśli przystaje do okoliczności i jest utrzy-

¹¹⁸ L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Ilicza*, s. 158.

¹¹⁹ L. Tołstoj, *Trzy śmierci*, s. 75.

many w tonie empatii, niesie podwójne niebezpieczeństwo. Po pierwsze, każda osoba wysyłająca rodzinie tragiczną wieść, mimo dobrej woli, powoduje paraliżującą traumę. Po wtóre, nie ma żadnego wpływu na treść i formę przebiegu tego bolesnego doświadczenia, ponieważ pozostawia żałobników wyłącznie samym sobie¹²⁰.

Ważkim elementem psychologiczno-terapeutycznym w tanatycznych ćwiczeniach Tołstoja jest asystowanie umierającym. Przenikliwość, z jaką ów element został opisany, śmiało może wzbogacić najnowszy paradygmat opieki paliatywnej, jako że Tołstoj zwraca w nim uwagę przede wszystkim na odpowiednie predyspozycje osobowościowe opiekuna. Tworzy je nie tylko intelektualne nastawienie, ale też emocjonalny potencjał. Kitty zajmująca się Mikołajem Lewinem, Natasza opiekująca się księciem Andrzejem, Gerasim pielęgnujący Iwana Ilicza – wszyscy oni pojmują śmierć jako zjawisko naturalnie wieńczące życie¹²¹. Ci bohaterowie rozpoznają intuicyjnie oznaki śmierci i wiedzą, że najważniejszą sprawą jest niesienie ulgi umierającym¹²².

Lewinowi płątały się słowa. (...) Aby uniknąć milczenia, trzeba było rozmawiać, ale o czym, Lewin nie wiedział. (...) Nie mógł spokojnie patrzeć na brata, nie mógł być w jego obecności ani naturalny, ani opanowany. Z chwilą gdy wchodził do chorego, wzrok i uwaga bezwiednie zachodziły mu jakby mgłą, tak że nie dostrzegał i nie rozróżniał żadnych szczegółów sytuacji. (...) Kitty natomiast myślała, czuła, postępowała, zgłębiała. Widok chorego obudził w niej litość, i litość owa nie wywoływała w niej bynajmniej tego przerażenia i odrazy, jakie odczuwał jej mąż, ale przeciwnie, potrzebę czynu, chęć zbadania wszystkich szczegółów, stanu chorego, znalezienia na nie rady¹²³.

Wspomniani powyżej bohaterowie zachowują spokój, rozważny namysł, powściągliwą ekspresję, daleką od pośpiechu i jakichkolwiek form inwazji. Są dyskretni, współczujący, umieją uszanować intymność umierającego, spełnić jego ostatnie życzenia oraz docenić wartości ukryte w jego osobowości. Swoim łagodnym obejściem upewniają go w przekonaniu, iż rzeczywiście są nie tylko z nim, ale także dla niego.

¹²⁰ L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, t. II, s. 42.

¹²¹ J. de Proyard de Baillecourt, „Obraz śmierci w dziełach Tołstoja”, s. 295.

¹²² L. Tołstoj, *Anna Karenina*, s. 86.

¹²³ Ibidem.

Gerasim robił wszystko łatwo, chętnie, po prostu i z dobrocią, która rozczulała Iwana Ilicza. Zdrowie, siła, chęć do życia u wszystkich innych drażniła Iwana Ilicza; jedynie siła i chęć do życia Gerasima nie martwiła, lecz uspakajała go. (...) Jeden tylko Gerasim rozumiał jego stan i współczuł mu. I dlatego Iwan Ilicz czuł się dobrze tylko w towarzystwie Gerasima. (...) Tylko Gerasim jeden nie kłamał; ze wszystkiego można było wnioskować, że rozumiał, o co tu chodzi, i nie uważał za stosowne ukrywać tego, i zwyczajnie żał mu było wychudłego, osłabionego pana¹²⁴.

8. Wątki magiczne w tanatycznych ćwiczeniach

W swoich utworach Tołstoj, oswajając lęk przed śmiercią, nie omieszczał uwzględnić także magii czasu śmierci. W wymiarze jednostkowym czas odchodzenia pisarz zaznaczył wieloma akcentami magicznymi, jednak w opracowaniach poświęconych tematyce jego zaprzyjaźniania z Tanatosem są one prawie wcale niedostrzegane. Warto je zatem wyeksponować, gdyż znacząco wzbogacają repertuar Tołstojowskiego *ars moriendi*. Widać je w kilku grupach niezwyklej zjawisk zachodzących bezpośrednio przed zgonem, będących poniekąd jego zapowiedzią lub towarzyszących już następującej agonii. Do pierwszej grupy należy niecodzienne zachowanie przyrody oraz nietypowe wróżebne sygnały, emitowane przez przedmioty domowego użytku¹²⁵.

Nagle pod naporem wiatru otworzyło się okno w pokoju. (...) Wiatr zerwał źle założoną zasuwkę, załopotał materiałem portiery i, wionąc zinnem i śniegiem, zdmuchnął świecę¹²⁶.

W drugiej natomiast znajdują się sny, zawierające, jak sądzę, parapsychologiczne przesłanie, jako że ich symboliczna fabuła wnosi takie treści, które mają na celu przysposobienie człowieka do przyjęcia *brutum factum*. Z takim przypadkiem mamy do czynienia w wykoncypowanym przez Tołstoja śnie księcia Andrzeja, w którym pisarz, łagodnie zacierając wyraźną granicę między jawą a wymiarem onirycznym, dodatkowo podnosi terapeutyczny walor snu¹²⁷. Warto zauważyć, iż według C.G. Junga logika akcji snu jest *sui generis* subtelną kompensacją wszelkiego rodzaju jedno-

¹²⁴ L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Ilicza*, s. 178.

¹²⁵ L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, t. II, s. 50.

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ Ibidem, t. IV, s. 80.

stronności i nieprawidłowości w świadomym nastawieniu człowieka do kogoś lub czegoś¹²⁸. Ta ogólna uwaga o psychologii snu dotyczy też snów tanatycznych. Sen, dezawuuując świadome nastawienie człowieka wobec śmierci, udziela mu *niejako z największą przychylnością*¹²⁹ psychicznego i moralnego wsparcia. Również piśmiennictwo z obszaru etnologii¹³⁰ oraz metapsychologii¹³¹ stara się wykazać, że takie sny mogą służyć do pewnego stopnia oswajaniu się ze śmiercią, a nie wzmożeniu trwogi.

Sniło mu się, że leży w pokoju, w którym znajdował się w rzeczywistości, lecz nie jako ranny, ale jako zdrowy. Pojawia się przed nim wiele twarzy nic nie znaczących, obojętnych. Mówi z nimi i dyskutuje o czymś niepotrzebnym. Ludzie ci mają gdzieś jechać. Książe niejako przypomina sobie, że wszystko to jest mało ważne i że ma inne, cięższe kłopoty, ale wypowiada nadal puste, dowcipne słowa, zadziwiając nimi wszystkich. Po woli, niedostrzegalnie wszystkie te osoby zaczynają znikać i pozostaje tylko zagadnienie zamknięcia drzwi. Książe wstaje i idzie do owych drzwi, aby zasunąć zasuwkę i drzwi zamknąć. Od tego, czy zdąży, czy nie zdąży tych drzwi zamknąć, zależy wszystko. Idzie, śpieszy, lecz jego nogi się nie poruszają: książe wie, że nie zdąży owych drzwi zamknąć, a mimo to aż do bólu wyteża wszystkie siły. Ogarnia go dręczący strach. Strachem tym jest lęk przed śmiercią; za drzwiami bowiem stoi to. Ale w chwili, gdy bezsilnie i nadmiernie książe podpełza do drzwi, to coś strasznego naciska je z drugiej strony i już się w nie włamuje. Coś nieludzkiego – śmierć włamuje się w drzwi i trzeba ją zatrzymać. Książe chwytając się drzwi i wyteża ostatnie siły – zamknąć ich już nie można – żeby je choć przytrzymać; lecz siły jego nie wytrzymują, ruchy są niezręczne, a drzwi naciskane przez to, co takie straszne, otwierają się i znów się zamykają.

Jeszcze jeden nacisk z zewnątrz ... Daremne są ostatnie, nadludzkie wysiłki: obydwie połowy drzwi otwierają się bezszelestnie, wchodzi coś, a to coś – to śmierć. I książe Andrzeja umiera. Ale w tejże chwili, gdy już umarł, przypomina sobie, że śpi, jednocześnie z momentem umierania dokonuje ogromnego wysiłku i budzi się.

„Tak, to była śmierć. Umarłem – obudziłem się. Tak, śmierć to przebudzenie” – rozjaśniło mu się w duszy i zasłona zakrywająca dotychczas to, co Nieznane, uniosła się przed jego duchowym wzrokiem. Uczuł jak gdyby wyswobodzenie skępowanej w nim przedtem siły i ową dziwną lekkość, jaka go od tej chwili nie opuszczała¹³².

Ostatnią grupę zjawisk składających się na magię czasu śmierci stanowią doświadczenia typowe dla stanów śmierci klinicznej. Otóż, nie-

¹²⁸ C.G. Jung, *O istocie snów*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 26.

¹²⁹ Ibidem, s. 26.

¹³⁰ U. Lehr, „Magia czasu śmierci”, *Zeszyty Interwencji Kryzysowej*, 1995, nr 5, s. 26.

¹³¹ F. Brune, *Umarli mówią...*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1993, s. 109.

¹³² L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, t. IV, s. 80.

k którzy umierający bohaterowie Tołstoja, jak np. Iwan Ilicz, przeżywają zazwyczaj doznania tunelowe i świetlne. Balansując na granicy życia i śmierci, mają chwilami wrażenie, jakby samoczynnie porywała ich jakaś tajemnicza siła i wtłaczała w przestrzeń mroku o cylindrycznym kształcie, porównywalnym do wnętrza ciemnej dziury¹³³. Pograżeniu jaźni w mrocznej otchłani na początku towarzyszy uczucie niepewności oraz zagubienia. Z opisu wyobrażeń Tołstoja o sferze absolutnej nieprzenikalności wynika, iż postrzegał ją jako konieczny próg, przez który jaźń musi przejść, aby móc dotrzeć do wyższych stadiów zaziemskiej rzeczywistości, manifestującej się w formie światła. Jednakże owo specyficzne światło odczuwane jest jako bezpostaciowa wieczność, pozbawiona wszelkich atrybutów.

Przyznać trzeba, że wszechstronność tanatycznych ćwiczeń Lwa Tołstoja robi imponujące wrażenie. Jednakże, pomimo całej ich niezwykłości, nieodparcie nasuwają się dwa pytania: W jakim stopniu myśliciel z Jasnej Polany zdołał się oswoić z własnym lękiem przed śmiercią? oraz Czy pięknie umierał, zgodnie z propagowanym przez siebie ideałem *ars moriendi*? Jeśli przyjąć za kryterium prawdziwości zapiski Tołstoja z ostatnich lat jego życia, to na ich podstawie można wnosić, że raczej nie okazywał on jakichś oznak lęku przed śmiercią. *Poczułem bliskość – ale to zupełnie – śmierci natychmiast i czułem się spokojny, było mi dobrze: ani wesoło, ani smutno, ani straszno*¹³⁴. To nastawienie pisarza potwierdza również relacja Ilji Tołstoja, według którego postawę ojca cechowało świadome i spokojne oczekiwanie na nieuchronność¹³⁵. Nieco inaczej z kolei ta sprawa jawi się w świetle *Pamiętników* Zofii Tołstoj. Otóż, w notatce z dnia 28 stycznia 1902 roku cytuje ona słowa Lwa Tołstoja wypowiedziane do Sierioży: *myślałem, że łatwo umierać, ale nie, bardzo trudno...*¹³⁶. Co jednak pisarz dokładnie miał na myśli, tego dziś nie sposób pojąć. Nie wiadomo, czy lęk przed śmiercią, cierpienia fizyczne towarzyszące procesowi choroby, czy jeszcze coś innego? W obliczu tylu niejasności trudno bez uchybienia prawdzie udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Wydaje się, że to pytanie musi pozostać nierozstrzygniętą zagadką.

¹³³ L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Ilicza*, s. 197.

¹³⁴ L. Tołstoj, *Dzienniki*, t. 2, s. 288.

¹³⁵ I. Tołstoj, *Wspomnienia o moim ojcu*, s. 174.

¹³⁶ Z. Tołstoj, *Pamiętniki*, tłum. M. Leśniewska, Kraków 196, s. 317.

Sporna również pozostaje kwestia pięknej śmierci Tołstoja, ponieważ rozgrywa się ona na tle rodzinnego konfliktu, zogniskowanego w Jasnej Polanie. Liczne wypowiedzi pisarza pozwalają przypuszczać, iż bliski mu był ideał *ars moriendi*, na który składa się, między innymi, życzliwa atmosfera rodzinna. Tymczasem zamiast niej Tołstoj spotykał się z zachowaniami, które odbierał jako naruszające poczucie jego godności. Wywoływały one często smutek i przygnębienie pisarza. Kilka tygodni przed śmiercią Tołstoj wielokrotnie pisał w *Dzienniku* o poczuciu osamotnienia oraz niezrozumienia. Co za męka, bardzo ciężko¹³⁷, kładę się spać, z takim samym smutkiem się budzę¹³⁸, bardzo ciężko dźwigać swój krzyż¹³⁹. Nie do wytrzymania było dla niego zwłaszcza obustronne udawanie autentycznej troski. Aurę rodzinną panującą wówczas w Jasnej Polanie pisarz porównał do klimatu spowijającego szpital dla obłąkanych. Notował: *Bardzo mi ciężko w tym domu wariatów*¹⁴⁰. Gdy cierpienie Tołstoja osiągnęło apogeum, podjął on po raz kolejny próbę ucieczki. Jednakże zmęczonego życiem i wyczerpanego wewnętrzną walką Tołstoja Tanatos dopada w czasie podróży, przed osiągnięciem jej celu. Pisarz umiera w łóżu obcego sobie człowieka na stacji kolejowej w Astapowie, ale rozstaje się z życiem przynajmniej, jak mniemał, w otoczeniu kilku bliskich sobie przyjaciół, którzy mu towarzyszyli podczas ucieczki. Można więc powiedzieć, że z jego ideału sztuki umierania, mozolnie wznoszonego przez dziesięciolecia, okrutnie zadrwił zły los.

Jednocześnie, gdy uwzględni się takie motywy ucieczki Tołstoja, jak np. chęć uwolnienia się od ciągłych waśni, tęsknotę za kontemplacyjną ciszą i spokojem niezbędnym do pożegnania się z życiem, wówczas można przypuszczać, iż rzeczywiście spełnia się wymarzone przez niego *ars moriendi*. Jeśli spojrzymy na ucieczkę Tołstoja z tej właśnie perspektywy, to wydaje się, że w jego przedśmiertnych chwilach wszystkie okoliczności ułożyły się jakby według scenariusza napisanego czyjąś niewidzialną ręką¹⁴¹. Tak koincydencja przypadków spłotła się w ostatni akt tanatycznych ćwiczeń pisarza, który pięknie dopełnił ich sens.

¹³⁷ *Dzienniki*, t. 2, s. 412.

¹³⁸ *Ibidem*, s. 420.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 415.

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 432.

¹⁴¹ St. Zweig, *Tołstoj*, s. 184.

***Magna quaestio* w ujęciu cierpienia Jana Pawła II**

Odpowiedź Jana Pawła II na *magna quaestio* oddziałuje na świadomość wielu ludzi z wyjątkowo dużą siłą. Siła ta wzmacnia się wprost proporcjonalnie do społecznego tabu, które chroni ją przed polemiką. Stąd w opracowaniach wielu autorów objaśniana bywa przeważnie w myśl tych samych powielanych schematów, połączonych węzłem wzajemnych projekcji. Jedni w swych publikacjach analizują odpowiedź papieża zgodnie z etycznym wzorcem¹, inni ją badają w kategoriach pedagogicznych², a jeszcze inni tłumaczą z perspektywy katechetyki³. Jednak najczęściej spotyka się rozpraw objaśniających odpowiedź papieża według soteriologicznego klucza. Naturalnie, posługiwanie się przez badaczy określonymi schematami jest całkiem zrozumiałe. Wszak i tą drogą dokonuje się upowszechnienie treści odpowiedzi. Niepokojące są jednak medialne nagonki na tych myślicieli, którzy mieli odwagę wyjść poza granice sztywnych szablonów interpretacji, niesłusznie utożsamianej z amoralizmem i prowokacją⁴. Tymczasem im usilniej tłumaczy się specyfikę odpowiedzi papieża w ramach jednego tylko schematu, tym bardziej staje się ona niezadowolająca. Niejednokrotnie tak zwana „wnikliwa” egzegeza polega, jak trafnie powiedział niedawno Stanisław Obirek, na bezkrytycznym powtarzaniu tekstów w nikłym stopniu odnoszących się do problemów rzeczywiście nękających człowieka⁵. Wprowadzenie zatem szeroko otwartego dyskursu umożliwi wydobycie z ukrycia na światło dzienne nowych elementów, dotąd pomijanych w papieskiej odpowiedzi nieomal całkowitym milczeniem. Należy do nich, między innymi, forma ekspresji jej semantycznej zawartości.

¹ J. Brusilo, *Lekarz wobec życia ludzkiego*, Kraków 2004.

² D. Krzemieńska, „Sens życia – sens cierpienia. Logoterapia V.E. Frankla a »Ewangelia cierpienia« Jana Pawła II”, *Studia nad Rodziną*, 1998, nr 2, s. 169–178.

³ J. Tarnawa, *Katecheza o cierpieniu w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2002.

⁴ M. Lisak, „Kościół bez dyskusji”, *Gazeta Wyborcza*, 21–22 stycznia 2006, s. 25.

⁵ A. Brzezicki, J. Makowski, *Przed Bogiem*, Warszawa 2005, s. 31.

Zanim jednakże ta kwestia zostanie w niniejszym szkicu zasygnalizowana, gwoli ścisłości trzeba nadmienić, że jej postać zależy od typu odpowiedzi. Wszak papież, o czym niewiele pisze, na pytanie *Dlaczego?* zaproponował dwa rozwiązania wyrastające z zupełnie odmiennych przesłanek.

Pierwsze, nazwijmy je umownie negatywnym, wypływa z aksjomatu typowego dla sceptycyzmu poznawczego. Zgodnie z nim Jan Paweł II powiada, iż w podmiotowym wymiarze cierpienie zdaje się niepojętą tajemnicą. To znaczy, że w sensie poznawczym pozostaje zupełnie zamknięte, niedotykalne i jakby niewyraźne⁶. Jeżeli czasem nieprzenikniony świat cierpienia otwiera się przed ciekawością umysłu, to tylko na odległych peryferiach. Nigdy zaś nie pozwala mu się zbliżyć do swej istoty i nie odsłania jej ani na chwilę. Wszelkie spekulacje na temat sensu cierpienia są jedynie intelektualną grą.

Drugą natomiast odpowiedź można określić jako pozytywną. Jan Paweł II, powodowany *potrzebą serca* oraz *imperatywem wiary*, sformułował ją, opierając się na autorytecie św. Pawła. Papież daje w niej jasno do zrozumienia, że sens cierpienia został jakoby niegdyś przez tego apostoła definitywnie odkryty⁷. W mniemaniu Jana Pawła II dzięki owemu quasi-poznaniu człowiek może zrozumieć, że cierpienie zdaje się należeć do transcendencji ludzkiego bytu i jest jedną z sytuacji, w której zostaje on „skazany”, a nawet w jakiś sposób wezwany do transgresji samego siebie⁸.

Ów motyw w odpowiedzi papieża na pytanie *Dlaczego?* zarysował się już na początku jego pontyfikatu. Z tym, że wtedy objaśniany był przez niego w ramach modelu odkupienia zstępującego⁹. Nieporozumieniem jednakże byłoby twierdzenie, jakoby model ten wiernie pokrywał się z papieskim ujęciem, gdyż według Wacława Hryniewicza Jan Paweł II poddał reinterpretacji tę archaiczną wersję i dostosował ją do własnej wizji¹⁰. Oczywiście, istota przeformułowania nie polega na głoszeniu przez papieża nowych tez w chrześcijańskiej soteriologii, lecz na mocniejszym

⁶ Jan Paweł II, *Salvifici doloris* (dalej *SD*), II, 8, Watykan 1984.

⁷ *SD*, I, 1.

⁸ *SD*, II, 2.

⁹ W. Hryniewicz, „Obcować z głębią odkupienia. Z rozważań nad soteriologią encykliki »Redemptor hominis«”, *Znak*, 1979, nr 306, s. 1238.

¹⁰ *Ibidem*, s. 1238.

podkreśleniu pewnych kategorii myślowych w poglądach już istniejących i nadaniu im odmiennych proporcji¹¹. W swojej innowacji Jan Paweł II zwrócił uwagę przede wszystkim na motywy inicjatywy Boga. W pierwowzorze Bóg jest sędzią i w naprawianiu zepsutego grzechem pierwotnym kosmosu kieruje się ideą sprawiedliwości. Z jej powodu misję uładzenia rzeczywistości powierza swojemu Synowi, który według litery tego modelu stanowi doskonałą reprezentację każdego bytu we wszechświecie. Dzięki temu Syn Boży poprzez wcielenie wnika fizycznie w samo centrum materii kosmosu oraz we wszystkie jego zjawiska¹².

W kulminacji zadania natomiast, czyli w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Syn Boży dokonuje totalnej transformacji całego uniwersum. Główną cechą tego modelu jest idea powszechnego prześlągania i przebóstwienia¹³. Jednak nie znaczy to jeszcze, że *Redemptor mundi* usunął ze świata całe cierpienie. Wprost przeciwnie, ono nadal w nim pozostaje, jako że zdaje się zjawiskiem trwale wpisanym w ontologiczne prawo przeobrażania natur¹⁴. Człowiek zaś, będąc uprzywilejowaną częstką kosmosu, jest tym prawem szczególnie zobligowany do współuczestnictwa w dziele powszechnego odkupienia. W świetle tej przesłanki każdy byt ludzki jest już objęty zbawczą wolą Boga i niejako wezwany do cierpienia. Nigdy przeto nie może być obojętny w aspekcie ontologicznym wobec swego nadprzyrodzonego przeznaczenia¹⁵. Powinien zatem uznać doniosłość cierpienia, cierpieć w działaniu i działać w cierpieniu, ponieważ jest ono niezbędnym narzędziem do wykonania zbawczego zadania¹⁶. Bóg, chcąc więc pozostać w zgodzie z ideą sprawiedliwości, nie może uchylić cierpienia¹⁷.

Jan Paweł II sugeruje zaś, że Bóg po grzechu pierwotnym okazał się nie tyle sprawiedliwym sędzią, domagającym się kary i zadośćuczynienia, ile – przede wszystkim – troskliwym Ojcem. Tezę tę papież

¹¹ Ibidem, s. 1238–1244.

¹² Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem* (dalej *DV*), III, 50, Wrocław 1994.

¹³ R. Rogowski, *Światło i tajemnica*, Katowice, 1986, s. 330.

¹⁴ J.M. Garrigues, „Czy w Bogu jest obecne pojęcie zła?”, *W drodze*, 1985, nr 2, s. 22.

¹⁵ H. Vorgrimler, K. Rahner, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 103.

¹⁶ *Aby dowartościować cierpienie*, red. Z.K. Szostkiewicz, Warszawa 1988, s. 81.

¹⁷ *Journal de Raissa*, ed. J. Maritain, Paris 1963, s. 341–375.

uzasadnia w encyklice *Dominum et Vivificantem* fragmentami Biblii mówiącymi o współczującym człowiekowi Ojcu¹⁸. Według Jana Pawła II, zasadniczym motywem odkupienia jest tajemnica miłości, a nie idea sprawiedliwości¹⁹. W akcie odkupienia Chrystusa manifestuje się jednocześnie *najpełniejsze źródło sensu cierpienia*²⁰ oraz ujawnia jego kosmiczny i antropologiczny wymiar.

Wprawdzie Jan Paweł II przerobił prototyp, jednak nie wyzwolił go jeszcze z mentalności spekulatywnego myślenia, typowej dla szkół stosujących metodę dedukcyjną do eksplikacji idei odkupienia. Przy okazji warto nadmienić, że przez stulecia szkoły te żywiły przekonanie o posiadaniu wiedzy niezawodnej poznawczo²¹. Tymczasem w kontekście źródeł nader problematyczne jest, jak sam Jezus interpretował swoje cierpienie i śmierć²², wszak Nowy Testament nie przekazał, zdaniem Wacława Hryniewicza, żadnej gotowej syntezy soteriologicznej. Jego karty ukazują jedynie różne perspektywy sensu misterium odkupienia, bez uzgodnienia poszczególnych kategorii²³. Wielce zatem wątpliwa jest trafność odpowiedzi, trudnej do zrozumienia nie tylko ze względu na sam charakter treści, ale też z racji języka, rażącego wysokim stopniem abstrakcji i wymagającego wielu semantycznych uściśleń²⁴.

Papież, świadom niewspółmierności tej odpowiedzi wobec ludzkiej rzeczywistości, wraz z upływem czasu zmieniał paradygmat i odpowiadał na pytanie *Dlaczego?* w myśl modelu odkupienia wstępującego, który bliższy jest nurtowi personalistycznemu²⁵. Na jego siatkę pojęciową składają się takie idee, jak np. ekspiacja, wolność, zasługa²⁶. Z głównych założeń tego kanonu wynika, że ekspiacja dokonała się już całkowicie

¹⁸ *DV*, II, 39.

¹⁹ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, II, 9, Wrocław 1994.

²⁰ *SD*, IV, 18.

²¹ M. Jaworski, „Metoda antropologiczna w encyklice »Dives in misericordia«”, w: red. S. Grzybek, *»Dives in misericordia« tekst i komentarze*, Kraków 1981, s. 55.

²² W. Kasper, *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 115.

²³ W. Hryniewicz, „Obcować z głębią odkupienia. Z rozważań nad soteriologią...”, s. 1237.

²⁴ M. Jaworski, „Metoda antropologiczna w encyklice »Dives in misericordia«”, s. 55.

²⁵ W. Hryniewicz, „Obcować z głębią odkupienia. Z rozważań nad soteriologią...”, s. 1238.

²⁶ *Ibidem*, s. 1239.

zarówno w sensie historycznym, jak i w sferze antropologicznej, ale empirycznie w obu tych wymiarach przejawia się tylko pośrednio²⁷. Oznacza to, jaśniej rzecz ujmując (o ile w ogóle jest to możliwe), że Chrystus nie wyeliminował cierpienia ze świata²⁸. Cierpienie nadal gnębi człowieka tak samo jak przed odkupieniem, tyle że po *mysterium crucis* nabrało zupełnie innej jakości egzystencjalnej, moralnej i teologicznej²⁹. Odtąd jest ono już przeniknięte zbawczą energią i dzięki niej zmieniało się z absurdalnej klęski w część miłości miłosiernej, wyprowadzającej dobro ze zła³⁰. Chociaż cierpienie emanuje miłością miłosierną, to jednak nie domaga się ono obligatoryjnie od człowieka jego akceptacji. Człowiek jako istota wolna może wybierać między uznaniem zbawczego sensu cierpienia a jego odrzuceniem. Może również opowiedzieć się za partycypacją w dziele boskiego odkupienia albo z niej zrezygnować. Gdyby natomiast człowiek zadeklarował chęć współpracy w owym przedsięwzięciu, wówczas ma okazję do naśladowania postawy Chrystusa³¹ jako idealnego wzoru wszystkich wariantów współczucia i stopni miłości miłosiernej. W konsekwentnym dążeniu do *imitatio Christi* byt ludzki może ukonstytuować najwyższą wartość swego istnienia i nadawać cierpieniu najgłębszy sens.

Pozostawienie człowiekowi swobody w dokonywaniu wyborów stanowi podstawową cechę odróżniającą ten wzorzec od modelu odkupienia zstępującego. Nie jest to jednak jedyna różnica – inny jest również adresat. Papież nie kierował swych wypowiedzi w stronę „uczonych w Piśmie”, ale ku przeciętnemu człowiekowi boleśnie doświadczonemu przez los. Ten właśnie „zwyczajny” człowiek, niejednokrotnie rzucony w graniczne sytuacje, staje się głównym odbiorcą odpowiedzi. Symptomy owej zmiany zarysowują się już w liście *Salvifici doloris*, najpełniej jednak uwidaczniają się one w homiliach wygłaszanych na spotkaniach z cierpiącymi. Odmienny jest tu także nastrój i styl wypowiedzi, ponieważ tym razem został ściślej skorelowany z konkretnym życiem. Świadczy

²⁷ SD, IV, 18.

²⁸ SD, IV, 15.

²⁹ Jan Paweł II, *Dives in misericordia* (dalej DM), VIII, 15, Kraków 1981.

³⁰ DM, IV, 9.

³¹ Św. Paweł, List do Galatów 2, 20, św. Paweł, List do Rzymian 8, 17–18, w: *Biblia Tysiąclecia*, red. K. Dynarski, Warszawa 1980.

o tym rezygnacja z eksplikacji zbawczego sensu cierpienia na podstawie apriorycznie ustalonej treści pojęć i jaśniejszego przekazu językowego. Większą klarownością wyrazu Jan Paweł II usiłuje powiedzieć, że zbawczy sens cierpienia nie jest wyspekulowaną teorią, lecz egzystencjalną prawdą człowieka. Do osiągnięcia tego celu papież wykorzystał bogatą tradycję wymowy kościelnej oraz własne doświadczenia artystyczno-teatralne z okresu młodości.

1. Ogólna charakterystyka zasad wymowy kościelnej

Jak wiadomo z ustaleń z homiletyki, język wymowy kościelnej musi mieć postać żywą, utrzymaną w tonie rozmowy³². Dialogowy charakter przemowy pozwala mówiącemu uniknąć nużącego monologu i wykorzystać okazję do nawiązania kontaktu ze słuchaczami³³. Przemowę ma znamionować szacunek, empatia oraz życzliwość wobec słuchacza, posunięta tak daleko, aby nie było wątpliwości co do szczerości mówiącego oraz woli porozumienia z partnerem dialogu³⁴. Te zalecenia wypływają wprost z etymologii łacińskiej i greckiej. Przykładowo, w łacinie używano takich wyrazów, jak: *sermo*, *colloquium*, *tractatus*, *disputatio*, *adlocutio*, *locutio*, *oratio*, *concio*, *postilla*³⁵. W polskiej wykładni *sermo* oznacza rozmowę. Może nią być dysputa naukowa, mowa potoczna lub zwykłe gadanie³⁶. *Disputatio* to tyle co rozmowa, badanie, rozprawa. Wyraz *tractatus* pochodzący od słowa *tractatio* mówi o dotknięciu, kierowaniu, używaniu, obchodzeniu oraz zajmowaniu się czymś lub kimś. *Oratio* sugeruje, między innymi, wywnętrzenie się, mowę, słowne przedstawienie, temat do rozmowy i dar wypowiadania się. Również greckie pojęcie *homiletike* ma naturę dialogiczną. Jego zakres semantyczny odnosi się do sztuki rozma-

³² Z. Pilch, *Wykład zasad kościelnej wymowy*, Poznań 1958, s. 63–80.

³³ B. Matuszczyk, „Krytyka czy perswazja. O retoryce współczesnego kaznodziejstwa”, w: red. R. Przybylska, W. Przyczyna, *Retoryka dziś*, Kraków 2001, s. 302.

³⁴ W. Wilk, „Od retoryki ku teorii komunikacji w polskiej homiletyce”, w: *Retoryka dziś*, s. 266.

³⁵ Z. Pilch, *Zagadnienia języka i stylu w kaznodziejstwie*, Kielce 1923, s. 37.

³⁶ *Słownik łacińsko-polski*, red. K. Kumaniecki, Warszawa 1965, s. 456.

wiania³⁷. Czasownik *homilein* wyraża natomiast bycie razem, spotkanie się, wzajemne przebywanie, przyjaźnienie się, omawianie, gromadzenie się ludzi podobnie myślących w jedną społeczność.

Przemowa zatem najpierw musi sprzyjać intelektualnemu i emocjonalnemu otwarciu się osób dla siebie nawzajem, następnie ma te osoby doprowadzić do odczucia duchowej łączności z sobą oraz przekonania o obopólnej niezbywalności. Przemowa, spełniwszy ten warunek, wytworzy klimat odpowiedni do aksjologicznego przeżywania siebie w obliczu *Sacrum*. Nie trzeba szczególnie wyjaśniać, że atmosfera ta bliska jest idei spotkania wykoncypowanej przez twórców filozofii dialogu, wszak utrzymują oni, iż klimat ów osadza się na uznaniu niezastępowalności osób oraz ich interpersonalnej wzajemności. Ten typ międzyludzkiej wzajemności daje się streścić w formule *tylko ty, nikt inny*³⁸. J. Bukowski w swoim *Zarysie filozofii spotkania* – szerzej objaśniając sens owego zwięźle wyrażonego prawidła – sugeruje, jakoby mogło ono oznaczać,

(...) zostałem przez bliźniego wybrany i od tej chwili ani on, ani ja nie jesteśmy zwykłymi podmiotami, obserwującymi świat i siebie nawzajem jako obiekty tego świata – staliśmy się dwojgiem. Wytworzyły się pomiędzy nami więzy o wiele trwalsze i o wiele bardziej angażujące nasze osoby, aniżeli te, z którymi mieliśmy do czynienia w procesie „zwykłego” napotykania świata. Czuję, że ten oto drugi człowiek jest dla mnie jedynym i ja jestem również jedynym dla niego³⁹.

2. Realizacja reguł przemowy kościelnej w przemówieniach Jana Pawła II kierowanych do cierpiących

Przywołane reguły rządzące przemową realizował z biegłością mistrza słowa Jan Paweł II. Zdawać by się mogło, iż na spotkaniach z cierpiącymi przemawiał do wszystkich naraz, jednakże jest to tylko pozór, ponieważ w gruncie rzeczy zwracał się do każdego niejako indywidualnie. Sprawiał wrażenie, jakby rozmawiał właśnie tylko z nim, a nie z przypadkowym podmiotem pewnej zbiorowości połączonej nieszczęściem. Przy-

³⁷ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1988, s. 215.

³⁸ J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 154.

³⁹ Ibidem, s. 166.

kładem posłużenia się tą już dziś zanikającą sztuką jest homilia papieża w Rzymskim Instytucie Don Guanella, w którym Jan Paweł II – wyjawiając powody swej wizyty – podkreślał, że jest tu specjalnie po to, aby pozdrowić wszystkich cierpiących oraz rozmawiać z każdym z osobna, żeby dodać im otuchy⁴⁰.

Papież, od pierwszej chwili kierując słowa *ad personam*, przełamywał dystans właściwy dla estetycznej postawy zewnętrznego obserwatora i wyraźnie dawał do zrozumienia, że wcale nie znajduje się poza sceną spotkania, ale przeciwnie, tkwi w samym jej centrum, pracując nad ukonstytuowaniem relacji faktycznego współlbycia z cierpiącymi⁴¹. Papież, mówiąc w ten sposób, od razu narzucał określoną perspektywę spotkania. Swą intencję partycypacji w doświadczeniu ludzkiego trągizmu papież jasno potwierdzał przysłówkami miejsca i czasu, takimi jak np. *dzisiaj, tu i teraz*.

Te przysłówki stale się pojawiają w homiliach wygłaszanych na wielu audyencjach generalnych, w których Jan Paweł II, zwracając się do chorych, mówił: *Pozwólcie mi teraz zwrócić się z myślą specjalną do Was chorzy i słabi*⁴², albo *pozdrawiam wszystkich dzisiaj tu obecnych*⁴³. Tym, co w owych przysłówkach najbardziej uderza, jest przekonanie o wadze miejsca i czasu. Obecność przysłówków w sytuacjach komunikacyjnych⁴⁴ papieża ma zatem do odegrania, jak podejrzewam, nader istotną rolę. Prawdopodobnie chodzi tu o nadanie wypowiedzi znamion chwili szczególnej i wywołanie w słuchających poczucia, iż głównym nadawcą komunikatu o zbawczym sensie cierpienia jest sam Stwórca, zaś papież razem ze wszystkimi zebrany mi ludźmi jest jedynie jego odbiorcą, z tą wszakże różnicą, że tylko papieżowi przysługuje mandat boskiego herolda⁴⁵. Ów rys sytuacji komunikacyjnej wygenerowanej przez papieża powtarza się prawie zawsze w szpitalach, klinikach, hospicjach, domach seniora, sanktuariach czy na placu św. Piotra. Pojawia się także w homi-

⁴⁰ *Ewangelia cierpienia* (dalej *EC*), red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 52.

⁴¹ *EC*, s. 131.

⁴² *EC*, s. 8.

⁴³ *EC*, s. 10.

⁴⁴ A. Sieradzka-Mruk, „Sytuacja komunikacyjna jako czynnik organizujący tekst káznodziejski”, w: *Retoryka dzisiaj*, s. 314–320.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 76.

liach adresowanych do osób zajmujących się na co dzień sztuką leczenia *ex professo*.

Przez troskę o jakość sytuacji komunikacyjnej Jan Paweł II potrafił ukazać część piękną miłości miłosiernej kryjącej się w zbawczym sensie cierpienia i umiał jak nikt przed nim wyjść naprzeciw tęsknotom cierpiącego człowieka. Trzeba jednak pamiętać, że kreacja aury współuczestnictwa w zjawisku za pośrednictwem homilii nie była dla papieża celem samym w sobie, a tylko środkiem do celu. Tą drogą zmierzał on do osiągnięcia jeszcze czegoś innego. Dążył mianowicie do wywarcia wpływu na człowieka oraz przekonania go o zbawczym sensie cierpienia. Tymczasem sprawa przekonywania wiąże się z zagadnieniem perswazji, a może nawet z nim się utożsamia⁴⁶. Nie rozstrzygając stopnia tożsamości przekonania z perswazją, należy natomiast powiedzieć, że pojęcie perswazji jest nader niejednoznaczne. Polski odpowiednik łacińskiego słowa *persuadeo* oznacza zarówno namawiać, jak i przekonywać⁴⁷. Zaś *persuasio* to tyle co wiara bądź opinia⁴⁸. Szerszy zakres semantyczny słowa *persuado* podał w książce *Retoryka opisowa* Jerzy Ziomek, który wzbogacił go jeszcze wyrazami upraszam, zwabiam, uspokajam, łagodzę, oczarowuję pociągam, tłumaczę, zachęcam⁴⁹.

Można przypuszczać, iż zdaniem przywołanego autora perswazja polega nie tylko na przekonywaniu słuchaczy do własnej tezy, czy też na wykazywaniu zalet omawianego zjawiska, osób lub idei, lecz także na utrzymaniu ich w zależności od siebie bądź treści wygłaszanego poglądu⁵⁰. To przypuszczenie zdaje się potwierdzać Mirosław Korolko, który w swej publikacji *Sztuka retoryki*, skupiając uwagę na aksjologicznym aspekcie perswazji, pisze, że *perswadujący ma zamiar skłonić odbiorcę do przyjęcia zaakceptowanej przez siebie wartości ze wszystkimi konsekwencjami wynikającymi z tej decyzji*⁵¹. Jednak współczesne piśmiennictwo poświęcone retoryce kościelnej, w obawie o negatywne konotacje przywoływające na myśl ideologiczną manipulację, wyraźnie stara się zmniejszyć

⁴⁶ G. Siwek, „Kilka pytań do lingwistów”, *Więź*, 1994, nr 89, s. 93.

⁴⁷ *Słownik łacińsko-polski*, s. 368.

⁴⁸ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów...*, s. 391.

⁴⁹ J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990, s. 8.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 8.

⁵¹ M. Korolko, *Sztuka retoryki*, Warszawa 1990, s. 11.

ostrość wyrazu zorientowanego na spełnienie głównego zadania homilii. Obecnie rzadziej mówi się o nim *expressis verbis*, a raczej traktuje w kategoriach postulatu perswazyjnego oddziaływania. Sugeruje się przeto zamiar *stworzenia wspólnoty pojęć i postaw, ożywienia i podtrzymania wspólnoty wiary, albo podzielenia się głębokim sensem życia*⁵². Warto nadmienić, że zmiana stosunku do sposobu perswazji dotyczy nie tylko każdej mowy kościelnej bez względu na jej strukturę czy kategorię słuchaczy, lecz także jej formy językowej.

3. Środki perswazyjne w przemówieniach Jana Pawła II eksplikujących zbawczy sens cierpienia

Nowe stanowisko w homiletyce z dobrym skutkiem stosował w swych przemówieniach Jan Paweł II. Swoim stylem perswazji zaciekał nawet wielu badaczy. Między innymi zainteresował Dorotę Zdunkiewicz-Jedynak, która wymienia kilka podstawowych środków perswazji stale pojawiających się prawie we wszystkich homiliach papieskich. Według niej, papież urzeczywistniał miękką postać perswazji za pomocą czasowników *prosić*, *życzyć* lub przez użycie trybu rozkazującego, *modlitwy błagalnej* oraz kategorii *wezwania* i *powołania*⁵³. Opierając się na materiale źródłowym, można założyć, że nie brakuje ich również w homiliach wygłoszonych do cierpiących.

3.1. Prośba

W homiliach papieskich kierowanych do chorych czasownik *prosić* pojawia się raczej rzadko, a jeśli Jan Paweł II już po niego sięga, to najpierw zwraca uczestnikom spotkania uwagę na bezradność myśli dyskursywnej poszukującej odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia.

Człowiek dotknięty chorobą, dotknięty jakimkolwiek cierpieniem często pyta siebie samego: dlaczego ja muszę znosić ból? – i prawie natychmiast stawia sobie inne pytanie: po co?, jaki jest sens tego cierpienia, które mnie dotknęło? A gdy nie znajduje odpowiedzi,

⁵² S. Grzegorski, *Homiletyka kontekstualna*, Poznań 1999, s. 128.

⁵³ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki perswazji*, Kraków 1996, s. 91–95.

często się załamuje, bo cierpienie staje się silniejsze od niego. Cierpienie nie jest karą za grzechy, ani nie jest odpowiedzią Boga na zło człowieka. Można je zrozumieć tylko i wyłącznie w świetle Bożej miłości, która jest ostatecznym sensem wszystkiego, co na tym świecie istnieje⁵⁴.

Papież, uświadamiając cierpiącym ów fakt, sugerował, iż przeniesienie tego fundamentalnego pytania z obszaru *cogito* na płaszczyznę wiary pozwala przełamać impas dociekań i ujrzeć sens cierpienia w innej perspektywie. Stąd Jan Paweł II zwracał się do chorych, mówiąc: *proszę Was, abyście przyjęli to słowo, które do Was skierowuję*⁵⁵.

Jan Paweł II, uciekając się do prośby, apelował do nich w imię wiary, nadziei i miłości o pozostawienie sobie szansy na ewentualne odkrycie w fenomenie cierpienia jeszcze jakiegoś dobra egzystencjalnego oraz eschatologicznego. Prosząc zaś, nie narzucał nikomu apodyktycznie własnej wizji sensu cierpienia, lecz szanując autonomię człowieka, pozostawiał mu wolną rękę w preferencji różnych *poglądów i sposobów postępowania*⁵⁶. Zachowania respektu dla ludzkiej wolności nie należy jednak utożsamiać z rezygnacją z chęci rozbudzania w cierpiących wewnętrzznego dramatu moralnych wyborów między różnymi istotnymi dla nich wartościami.

3.2. Życzenie

Równie nieczęsto występującym środkiem perswazji w przemowach Jana Pawła II jest czasownik *życzyć*. Sens zastosowania życzenia trafnie oddaje poniższy fragment.

*Życzę Wam – powiada papież – aby w życiu każdego z Was zwyciężył Chrystus. I życzę Wam również, aby za cenę Waszego zwycięstwa, Waszego cierpienia – Bóg zwyciężał w innych. (...) Życzę Wam, ażeby Wasze cierpienie było takim apostołstwem*⁵⁷.

Z przytoczonego cytatu można wnosić, jakoby papież był przekonany, że spełnienie jego życzenia stanie się dla ludzi cierpiących czymś pozytywnym. Co więcej, rozwiewając ich wątpliwości w tej sprawie,

⁵⁴ EC, s. 167.

⁵⁵ EC, s. 169.

⁵⁶ J. Puzynina, „O etyce słowa”, *Przegląd Katolicki*, 1986, nr 20, s. 3.

⁵⁷ EC, s. 71–72.

papież odwoływał się nawet do *partykuły* życzącej oby⁵⁸. Za jej pośrednictwem zalecał im postawy, które on uznawał za oczekiwane i dostatecznie godne. Niekiedy do lansowanego przez siebie ideału postawy wręcz zapraszał.

3.3. Zaproszenie

Czasownik zapraszać na ogół był używany w kontekście zachęcania cierpiących do afirmacji cierpienia w intencji jego ofiarowania. *Zapraszam Was, byście powierzyli wasze nieszczęście Bogu*⁵⁹. Zaproszenie chorych do tej czynności nie jest li tylko zwrotem retorycznym. Papież dotykał nim najgłębszej kwintesencji zbawczego sensu cierpienia, jako że w chrześcijaństwie, tak jak i w wielu innych kulturach, akt złożenia ofiary nazywa się *najwyższą czynnością*⁶⁰. To chwila kulminacyjna czynienia rzeczy zwyczajnych najświętszymi. W apogeum składania daru z cierpienia ma się jednocześnie spełniać idea oddania siebie Bogu oraz złożenia Mu hołdu. Naturalnie moment kultowego całopalenia wkomponowany jest w rozległe spektrum symboli, dlatego w uniwersum znaków papież może być konotowany także z postacią pierwszego i najwyższego kapłana, posiadającego moc uświęcenia ludzkiego cierpienia⁶¹. Poświęcenie cierpienia w charakterze cennego daru może mieć niebagatelne znaczenie dla chorych jako ofiarodawców, gdyż dzięki pierwszemu kapłanowi oni sami też zostają niejako wywyższeni. Chorzy zaproszeni przez papieża do aktu ofiarowania cierpienia mogą wierzyć, że wykonują czynności niezwykle oraz niczym kapłani biorą udział w jednym i tym samym misterium. Razem z papieżem przenoszą się poza czasoprzestrzeń w sferę metafizyczną, w której pogodzone są wszelkie przeciwieństwa.

⁵⁸ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki...*, s. 92.

⁵⁹ *EC*, s. 103.

⁶⁰ M. Lurker, *Przestanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. M.R. Wojnarowski, Kraków 1994, s. 78–79.

⁶¹ *EC*, s. 54.

3.4. Tryb rozkazujący

Najczęściej jednakże wykorzystywanym przez papieża środkiem perswazji był tryb rozkazujący. Zdania z gramatycznym wskaźnikiem w postaci trybu rozkazującego przewijają się prawie w każdej jego homilii⁶². Bardzo dużo jest ich również w wypowiedziach kierowanych do ludzi cierpiących, z tym że wydźwięk papieskiego rozkazu nie ma nic wspólnego z autorytarnym poleceniem. Zazwyczaj papież łagodził go odpowiednim wprowadzeniem, w którym podawał racje teologiczne oraz informował o swoich osobistych motywach. W pozostałych zaś częściach homilii pogłós imperatywu Jan Paweł II wytłumiał frazami konotującymi np. życzliwość lub wsparcie, niemniej całość przemowy utrzymana była w konwencji zadaniowej, zorientowanej na osiągnięcie celu rozkazu.

*Na łóżkach szpitalnych, ograniczeni do skromnych warunków codziennego bytowania, chorzy, cierpiący dajcie świadectwo o Chrystusie cierpiącym. (...) Dajcie świadectwo*⁶³.

Do stałego repertuaru papieskich zdań wypowiedzianych w imperatywnym tonie należą np.: *przyjmijcie Wasze cierpienia*⁶⁴. (...) *Pamiętajcie! Niech to będzie Waszą mocą w słabości. (...) Dopełnijcie w Waszych cierpieniach, czego nie dostaje Ludowi Bożemu. (...) Dopełnijcie!*⁶⁵. Nakazywana za ich pośrednictwem przez papieża postawa może być nieco problematyczna z etycznego punktu widzenia, jako że papież – będąc osobą o uznanym autorytecie – „rozkazuje” cierpiącym przyjęcie czegoś, co niekoniecznie musi być w ich odczuciu wartością godną akceptacji. Powstaje więc konflikt wzajemnie wykluczających się racji na płaszczyźnie aksjologicznej. Naturalnie, tego starcia nie da się rozwikłać bez gruntownego namysłu, wszak kwestia akceptacji zbawczego sensu cierpienia jest znacznie bardziej złożona, niż zwykło się pochopnie uważać, traktując ją jako rzecz znaną i poniekąd już normalną.

Przemyslenie zaś natury kontrowersji może być dla cierpiących dodatkową okazją do utwierdzenia się we własnych poglądach albo odwrotnie – może się stać dla nich sposobnością do lepszego poznania idei

⁶² D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki...*, s. 93.

⁶³ *EC*, s. 141.

⁶⁴ *EC*, s. 39.

⁶⁵ *EC*, s. 142.

tkwiących u podstaw papieskiego rozkazu i ich interioryzacji. Jeśli refleksja osiągnie taki właśnie rezultat, wówczas „rozkaz” papieża znajdzie uprawnomożnienie i zacznie moralnie zobowiązywać, jako że sami cierpiący uznają quasi-imperatyw za nakaz wypływający z treści ich własnych przekonań, a nie z polecenia arbitralnie z góry im narzuconego.

3.5. Modlitwa błagalna

Do takich, między innymi, rezultatów miały również prowadzić zdania rozkaznikowe zwerbalizowane w postaci modlitwy błagalnej⁶⁶. Jak wiadomo, pełni ona wiele funkcji. W tekstach papieża też odgrywa różne role. Raz jest medium pozwalającym przedstawić Bogu swoje potrzeby i równocześnie stanowi kanał przepływającej od Niego pomocy⁶⁷.

*Każdy z nas musi się zwrócić z wiarą do (...) Niebieskiego Lekarza, który (...) posiada moc uzdrowienia naszych licznych i rozmaitych, a zawsze rzeczywistych i domagających się natychmiastowej pomocy słabości, od chorób ciała do schorzeń moralnych*⁶⁸.

Kiedy indziej funkcja modlitwy błagalnej zawiera się w intencjonalności skupiającej uwagę na ideale postawy wobec cierpienia⁶⁹. Całą duchową aktywność bytu ludzkiego zaprzęta wówczas jakiś aspekt postawy, w który on stale się „wpatruje” i modyfikuje jej kolejne wersje, dlatego modlitwa błagalna nigdy nie jest pusta, rozproszona lub beczynna. O ile sprawa intencjonalności modlitwy błagalnej jest w miarę zrozumiała, o tyle zastanawia fakt zawężenia pola jej aktów do wąskiego obszaru tematycznego. Otóż prawie się nie zdarzało, aby Jan Paweł II zachęcał cierpiących np. do błagania Boga o zmniejszenie nadmiaru ich wyniszczających doznań. Być może tym sposobem papież utwierdza człowieka w przekonaniu o dobroczynnych skutkach cierpienia, ponieważ, jak pisze:

(...) według zamiaru Bożego cierpienia mają sprzyjać wzrostowi miłości, a przez to uszlachetniać i wzbogacać ludzką egzystencję. Cierpienie nigdy nie jest zsyłane przez Boga w celu przygniecenia czy umniejszenia osoby ludzkiej, ani po to, by komplikować

⁶⁶ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki...*, s. 94.

⁶⁷ H. Vorgrimler, K. Rahner, *Mały słownik...*, s. 246.

⁶⁸ *EC*, s. 67.

⁶⁹ *EC*, s. 147.

jej rozwój. Jego celem jest zawsze podnoszenie jakości życia przez pobudzenie do większej szlachetności⁷⁰.

Nad tak ogólnym stwierdzeniem trudno jednak przejść do porządku dziennego. Owszem, można wierzyć żywionemu przez papieża przekonaniu, że faktycznie tak właśnie jest, ale niestety nie zawsze cierpienie, niezależnie od wykładni jego sensu, jest bezpieczne dla wszechstronnego rozwoju człowieka oraz jego zdrowia psychicznego. Często wielu ludzi cierpienie przyniata swym nadmiarem, odziera z godności i kładzie kres ich istnieniu. W takich sytuacjach nasuwa się uzasadnione pytanie o etyczne granice zalecania modlitwy błagalnej, *implicite* zawierającej pozytywne wartościowanie cierpienia. Przecież mogłaby ona wygenerować mechanizm *samozapładniania się bólem*⁷¹ wiodącym, jak mawiał F. Nietzsche, aż do śmierci Boga⁷². Nie zaszkodziłoby więc papieskiej konstatacji, gdyby została obwarowana jakimiś dodatkowymi aksjomatami, które zapobiegłyby tak łatwemu podważeniu jej zasadności.

4. Pytanie deliberatywne

Następnym środkiem perswazyjnym jest pytanie deliberatywne. W papieskich przemówieniach przeważnie występowało ono splecione z innymi zdaniem, które udzielają na nie właściwej odpowiedzi. Szczególnie silny akcent papież kładzie w swych homiliach na jego sens psychologiczny. Warto zatem krótko przypomnieć osobliwość tego znaczenia. Jak pisał kiedyś o tej kwestii Kazimierz Ajdukiewicz – zarówno u wymawiającego pytanie deliberatywne, jak i u słuchającego je wyraża ono

(...) stan pewnego psychicznego napięcia, podobny do pragnienia, zmierzający do zdobycia przez osobnika żywiącego ów stan takiego przekonania, które może być wyrażone przez jakąś odpowiedź właściwą na to zdanie pytajne. Osobnik, przeżywający ów stan psychicznego napięcia (...), zmierza więc normalnie do zdobycia pewnej wiadomości, ale nie byle jakiej, lecz wiadomości z góry do pewnego stopnia określonej⁷³.

⁷⁰ EC, s. 64.

⁷¹ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowinski, I, 14, Kraków 1997.

⁷² Ibidem, II, 7.

⁷³ K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, Warszawa 1985, s. 284.

Jaśniej rzecz ujmując, chodzi o to, aby dążeń pytającego skierowanych na zdobycie pewnej wiedzy nie traktować dosłownie, tylko pojmować tak, jakoby on tej wiedzy potrzebował, jako że pytający *de facto* nie jest zainteresowany wiedzą, lecz przede wszystkim utrzymaniem stanu psychicznego, który przeżywa zapytany, jak najdłużej, a następnie przekształceniem go z jakiejś chwilowej reakcji w stałą dyspozycję.

Papież, stawiając w homiliach pytania deliberatywne, mobilizował słuchaczy do samodzielnego treningu emocjonalnego w nadziei ukształtowania w nich trwałej skłonności do wzbudzania odpowiednich przeżyć, myśli i zachowań. W tym celu pytał Czyż jednak zwyczajne ludzkie słowo wystarczy do tego, ażeby na nowo zapłonęło światło nadziei w sercu, któremu grozi pogrążenie się w mrokach rozpacz?⁷⁴ Albo Dlaczego chorzy pielgrzymują do Lourdes?⁷⁵ Listę podobnych pytań można jeszcze wydłużyć. Ale one już nic ważkiego do tego zagadnienia nie wniosą. O wiele ważniejszym od nich środkiem perswazyjnym są powtórzenia i im trzeba poświęcić nieco więcej uwagi.

5. Powtórzenia

Wśród wszystkich środków perswazyjnych występujących w wypowiedziach Jana Pawła II powtórzenia zdają się zajmować wręcz uprzywilejowane miejsce. Profesor Jan Miodek, wyrażając się o osobliwości stylu papieża, powiada, że dzięki zastosowaniu powtórzeń Jan Paweł II osiągał *maksymalne natężenie ekspresji słowa*⁷⁶. Stąd powtórzenia pojawiały się prawie zawsze w najważniejszych fragmentach papieskich homilii⁷⁷, jednakże znajdują się tam nie z racji retorycznych, jak twierdził Z. Kałużyński. Papieżowi wcale nie chodziło o uzyskanie optymalnie obojętnego dystansu wobec podawanej treści oraz zapewnienie dynamizmu

⁷⁴ *EC*, s. 66.

⁷⁵ *EC*, s. 27.

⁷⁶ J. Miodek, „Osobliwości stylu Jana Pawła II”, w: red. W.Z. Solski, *Twórczość Karola Wojtyły*, Wrocław 1998, s. 23.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 23.

wibrującej wymowy samego w sobie słowa oderwanego od konkrety⁷⁸. W świetle starannej analizy wypowiedzi papieża takie stanowisko mija się wyraźnie z logiką papieskiej perswazji, silnie zabarwionej wolitywnie. *Uderzającą cechą wypowiedzi papieża Wojtyły – pisze J. Miodek – jest (...) niezwykle subiektywny jego stosunek do treści poszczególnych zdań*⁷⁹.

Obecność powtórzeń w kulminacyjnych momentach homilii nie służyła więc papieżowi do oratorskich popisów, lecz była określona uczuciami oraz intelektem człowieka. Niejednokrotnie polegało to na ogromnym nasyceniu niektórych homilii rozmaitymi sformułowaniami stanowiącymi w gruncie rzeczy odmienne wersje artykulacji jednej i tej samej idei. Liczba zdań powtarzających ją w różnych wariantach jest wprost przytłaczająca⁸⁰. Powtórzenia swą mnogością częściowo anektują emocje słuchaczy oraz głęboko zapadają w ich umysł, trwale się w nim odciskając. Słuchacz nawet nie jest świadom tych oddziaływań i dlatego bezrefleksyjnie im się poddaje.

Przejaw sterowania słuchaczami za pomocą tej metody manifestuje się w powtarzaniu kluczowych zwrotów, takich jak np.: *cierpienie jest nadzwyczajną okazją osiągnięcia szczytu możliwości człowieczych, darem wzniosłej miłości*⁸¹, *czynicie zbawienny pożytek z krzyża*⁸², *ludzie bardzo cierpiący są bardzo szczęśliwi*⁸³. Tę strategię można porównać do konsekwentnego podawania choremu małych dawek lekarstwa, które na początku terapii zdają się nie odnosić żadnego skutku, ale po pewnym okresie systematycznego aplikowania medykamentu da się zaobserwować oznaki poprawy. Jeśli przeto papież przez długie lata swojego pontyfikatu stale powtarzał pewne frazy, to wielu ludzi prawdopodobnie miało okazję przyjąć ich treść za niewzruszony pewnik.

⁷⁸ Z. Kałużyński, *Pamiętnik orchidei. Zapiski ocalonego z XX wieku*, Michałow–Grabina 2003, s. 81.

⁷⁹ J. Miodek, „Osobliwości stylu Jana Pawła II”, s. 23.

⁸⁰ *EC*, s. 30.

⁸¹ *EC*, s. 24.

⁸² *EC*, s. 16.

⁸³ *EC*, s. 21.

6. Porównania

Do porównań Jan Paweł II odwoływał się zawsze, ilekroć usiłował przybliżyć słuchaczom znaczenie jakiegoś abstrakcyjnego pojęcia istotnego dla zrozumienia soteriologicznego wymiaru ludzkiego cierpienia doświadczanego w świecie zmysłowym. Niekiedy odwrotnie – papież uciekał się do porównania w sytuacji, w której terminy służące do teoretycznego opisu egzystencjalnego przeżycia chciał odnieść do rzeczywistości nadnaturalnej.

Ciało ludzkie, nawet unieruchomione, towarzyszy duszy w jej wzrastaniu w miłości i może być przyrównane do ołtarza przygotowanego do składania ofiary⁸⁴.

Dzięki porównaniom Jan Paweł II łączył dwie radykalnie odmienne rzeczywistości i dostarczał cierpiącym nowych treści o zbawczym sensie cierpienia, których oni wcześniej nawet nie przeчувali. Z punktu widzenia sztuki leczenia jest to bardzo korzystny zabieg, gdyż poszerza duchowe horyzonty przeżywania cierpienia.

Lektura tekstów papieża upoważnia do przyjęcia tezy mówiącej, że porównania pozostają nie tylko na usługach soteriologicznej wymowy sensu cierpienia, lecz także wykorzystane są jeszcze do podkreślenia etycznych, społecznych oraz dydaktycznych aspektów tegoż fenomenu. Otóż, porównania pomagały papieżowi walczyć z tymi tendencjami we współczesnej kulturze zachodnioeuropejskiej, które apoteozują kult młodości, witalności, zdrowia, atrakcyjności fizycznej oraz omnipotencji. W dyktaturze tych skłonności nie ma miejsca na szpetotę ciała, słabość, choroby czy starość, gdyż spycha ona problemy ludzi cierpiących poza margines życia społecznego⁸⁵. Samych cierpiących traktuje zaś jako „nadliczbowych” natrętów i osobników zdeklasowanych, bez określonego statusu społecznego oraz intelektualnego.

Papież, upominając się dla takich osób o prawo do istnienia w przestrzeni życia publicznego, porównywał ich do wyjątkowego Kościoła w Kościele. Ów szczególny Kościół Jan Paweł II nazywał też *Kościółem*

⁸⁴ EC, s. 27.

⁸⁵ Z. Bauman, *Życie na przemił*, Kraków 2004, s. 68.

*cierpienia*⁸⁶. Traumatyczne położenie chorych Jan Paweł II porównywał do *uprzywilejowanej sytuacji*⁸⁷, chwili pełnej *miłości uścisku Boga*⁸⁸, *bez-cennego bogactwa*⁸⁹. Za pomocą porównań papież dawał tym ludziom wyraźnie odczuć, że są istotami w gruncie rzeczy majątnymi i akceptowanymi, ważnymi i szczególnie cennymi (...) *na wagę złota*⁹⁰. To właśnie oni w swej doczesnej egzystencji są wierną ikoną cierpiącego Boga, którą On kocha, a także jakoby najbardziej potrzebuje oraz w największym stopniu oczekuje od nich dopełnienia swych *cierpień dla odkupienia świata* oraz dla *zwycestwa dobra nad złem*⁹¹. Takimi porównaniami papież próbował odbudować w ludziach uważających się za niepotrzebnych i nieszanowanych poczucie własnej wartości oraz świadomość niezbywalności w kreacji lepszej jakościowo kultury, nazywanej eufemistycznie przez papieża cywilizacją miłości.

Realizacja tej utopijnie brzmiącej idei ma obejmować wszystkie sfery życia, w tym również medycynę. Na jej gruncie twórcza obecność cierpiących jest konieczna ze względu na dydaktyczne i etyczne walory ich cierpienia. Edukacyjny aspekt papież uwypuklał przez porównanie ludzkiego cierpienia do kazania, którego *nie zdoła (...) zastąpić żadna ambona, żadna szkoła i żaden wykład. Sale szpitalne służą społeczeństwu na równi z salami szkolnymi i salami wykładowymi*⁹². Według Jana Pawła II, świat potrzebuje tej trudnej nauki oraz mądrości z niej płynącej. *Bez chorych i cierpienia – powiedział papież – świat byłby światem uboższym*⁹³.

Etyczny wydźwięk ludzkich dramatów rozbrzmiewał w porównaniu szpitala do *sanktuarium cierpienia*⁹⁴. Szpital został tu utożsamiony z uświęconą przestrzenią. Stał się strefą zamieszkiwania *Sacrum* i miejscem spełniania się ludzkich nadziei na moralne oczyszczenie i fizyczne ozdrowienie. Na terytorium tego osobliwego sanktuarium obowiązują specjalne reguły bosko-ludzkiej relacji oraz interpersonalnej wzajemno-

⁸⁶ EC, s. 21.

⁸⁷ EC, s. 19.

⁸⁸ EC, s. 8.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ EC, s. 18.

⁹¹ Ibidem.

⁹² EC, s. 77.

⁹³ EC, s. 79.

⁹⁴ EC, s. 170.

ści. Jej etyczną jakość konstituują wspólnie z pacjentami pielęgniarki i lekarze. Dlatego profesję pracowników służby zdrowia papież porównał z ideałem bliskim kapłańskiemu powołaniu⁹⁵ – wszak znamionuje się ona troską, odpowiedzialnością za powierzone dobro, leczeniem oraz służbą, a niejednokrotnie jest posługą wykraczającą daleko poza horyzonty własnych prywatnych spraw. W szpitalu ujętym w kategoriach sanktuarium nie ma ludzi obcych oraz wobec siebie obojętnych, jest natomiast zintegrowana wspólnota. Cierpiących papież podnosi do rangi bliźnich personelu medycznego, stwarzających mu stosowne okoliczności do darowania siebie innemu oraz dogodne warunki do zhumanizowania odczłowieczonej medycyny.

Niewątpliwą załugą zastosowania analogii jest silne dowartościowanie ludzi ciężko doświadczonych przez los. Dyskusyjna jest natomiast próba tak jednoznacznego upożytywnienia za ich pośrednictwem cierpienia, które zdaje się mieć więcej względów niżli zdrowie.

7. Metafory

Poczesne miejsce zajmują w papieskich przemówieniach także metafory. Są to wyrażenia, w obrębie których Jan Paweł II celowo zmieniał zakres semantyczny składających się nań pojęć. W ten sposób ich pierwotnie znaczenie odsyłające do właściwego desygnatu zatraciło swój naturalny sens i od tego momentu zaczęło komunikować o czymś zupełnie innym. Naturalnie nie ma w tym nic zaskakującego, ponieważ metaforyczne ujmowanie cierpienia i choroby w wielu kulturach od wieków jest często spotykane. Powszechnie występuje ono również w naszym kręgu kulturowym. Można się na nie natknąć zarówno w kulturze elitarnej, jak i masowej – wszak do metafor uciekali się, między innymi, autorzy ksiąg biblijnych, filozofowie, poeci i pisarze różnych epok⁹⁶. W sferze kultury masowej metafory cierpienia pojawiają się w serialach telewizyjnych, filmach dokumentalnych, audycjach radiowych, czasopismach i reklamach. Metaforami nagminnie posługuje się także język współczesnej medycy-

⁹⁵ *EC*, s. 173.

⁹⁶ D. Lupton, *Medicine as Culture*, London 2003, s. 55.

ny. Nie stronią od nich również myśliciele zabierający głos w dyskursie na temat bioetycznych dylematów⁹⁷.

Ilość metafor określających cierpienie i chorobę jest dziś wprost nie do ogarnięcia. Tak samo jak treści, które one człowiekowi przywodzą na myśl. Można natomiast określić charakter ich zakresu semantycznego – zazwyczaj ma on wydźwięk afirmatywny, ponieważ wywołuje skojarzenia uwznioślające cierpienie, albo zawiera odcień pejoratywny, wykluczający dobre jego strony. Trafną ilustracją metafory gloryfikującej cierpienie i chorobę są wyrażenia stosowane choćby przez romantyków, którzy upatrywali sens moralny w tych pomniejszających doznaniach. W cierpieniu z powodu gruźlicy powoli wyniszczającej ciało widzieli medium uduchowienia osobowości oraz narzędzie pogłębienia świadomości, zaś w śmierci doszukiwali się wzniosłości i piękna⁹⁸. Dziś ze względu na anachronizm tych metafor już ich się prawie nie używa. W piśmiennictwie z obszaru filozofii medycyny oraz sztuki leczenia pojawiają się nowe metafory, wyznaczające zupełnie inną optykę. Wyjątek na tym gruncie stanowią metafory używane, między innymi, przez Jana Pawła II i jego licznych komentatorów.

Papież, często ujmując cierpienie w kategoriach pozytywnych, nazywał je np. *powołaniem*⁹⁹, *wezwaniami do ujawnienia moralnej wielkości człowieka*, *wezwaniami do ujawnienia odwagi i męstwa*, *wezwaniami do uczestnictwa w chwale, szczególnego oparcia dla mocy dobra*¹⁰⁰, *próby człowieczeństwa*¹⁰¹. Metaforyczne wyrażenia miały ukazać jasne strony cierpienia oraz wygenerować w człowieku pogodne wyobrażenia na jego temat. Czasem papież podsycił je metaforami najmniej oczekiwanymi, takimi jak np.: *szkoła modlitwy*¹⁰² czy odpowiednie instrumentarium do coraz pełniejszego stawania się *zażyłymi przyjaciółmi Jezusa*¹⁰³, ale najbardziej zadziwiał tymi, którymi określał cierpienie dzieci oraz ich

⁹⁷ J.F. Childres, *Practical Reasoning in Bioethics*, Bloomington 1997, s. 3–44.

⁹⁸ S. Sontag, *Choroba jako metafora*, tłum. J. Anders, Warszawa 1999, s. 22.

⁹⁹ *EC*, s. 51.

¹⁰⁰ *SD*, 5,22.

¹⁰¹ *SD*, V,23.

¹⁰² *EC*, s. 176.

¹⁰³ *O cierpieniu. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia*, red. M. Kloss, Niepokalanów 1988, t. 1, s. 27.

płacz, np. jako *nadzwyczajną, czystą i wzruszającą modlitwą błagalną*¹⁰⁴, lub kiedy opatrywał swoją wykładnię o zbawczym sensie cierpienia mianem *ewangelii cierpienia*¹⁰⁵.

Łatwo zauważyć, iż metafory Jana Pawła II rządzą się dowolnie swoją własną logiką. Dzięki swobodnej grze wyobraźni „malują” abstrakcyjne kwestie tak wyraźnie, jakby były „ożywionymi” i „mówiącymi” bytami. Nieomal realne kształty oraz barwy posiada metafora *miłosiernego Samarytanina*, mająca oznaczać ogólnoludzki ideał kultury odnoszenia się także lekarzy i pielęgniarek do ludzi cierpiących¹⁰⁶. Wielu z nich, jak sami przyznają, słysząc papieskie przemowy o zbawczym sensie cierpienia, ozdobione także metaforami, miało poczucie zbliżenia się do spraw odległych oraz uchwycenia rzeczy niepojętych¹⁰⁷. Naturalnie, nie ma w tym żadnej przesady, wszak nie od dziś wiadomo, że metafory są w stanie wzniecić w cierpiących indywidualne zasoby energetyczne i zastąpić nękające ich poczucie bezradności jakąś nadzieją¹⁰⁸. Niezmiernie złożony świat ludzkiego cierpienia dla swego zrozumienia wręcz domaga się, jak piszą Joseph A. Amato i David Monge w swej książce *Victims and Values a History and a Theory of Suffering*, nieprzebranej ilości metafor i kategorycznie żąda nieprecyzyjnego języka¹⁰⁹.

Trzeba jednakże pamiętać, że język w takiej sytuacji zostaje obciążony niezwykle trudnym zadaniem, ponieważ poprzez naruszenie struktury semantycznej usiłuje się w pozornie tylko jasny sposób przedstawić to, co z natury swej jest niezrozumiałe. Niestety, zmiana sensu wyrażań oraz wprowadzenie polisemantyzacji są obciążone zbyt optymistycznym przekonaniem, że przypisanie nowego znaczenia lub semantyczne wzbogacenie słowa pociągnie za sobą likwidację absurdu cierpienia i wytłumaczy jego zbawczy wymiar. Zazwyczaj takie operacje przysparzają jeszcze więcej komplikacji niż rozwiązań. Trafnie o podobnych zabie-

¹⁰⁴ EC, s. 60.

¹⁰⁵ EC, s. 18.

¹⁰⁶ SD, VII, 29.

¹⁰⁷ J.Z. Ryn, „Jan Paweł II: Lekcja cierpienia i umierania”, *Alma Mater*, 2005, nr 74, s. 51–56.

¹⁰⁸ F.J.P. Cavallier, *Wizualizacja*, tłum. A. Suchańska, Poznań 1994, s. 69.

¹⁰⁹ J.A. Amato, D. Monge, *Victims and Values a History and a Theory of Suffering*, New York 1990, s. 35–70.

gach wypowiedział się kiedyś w *Alchemii słowa* Jan Parandowski, konstatując, iż metafora kryje

(...) w sobie różne niebezpieczeństwa: albo szerzy swąd banału, albo prowadzi do niedorzeczności – zachować miarę, rozsądek i wdzięk w tych zdradliwych ornamentach jest sprawą mistrzostwa. (...) Kto liczy na instynkt, kto twierdzi, że mając w sobie pełno myśli, obrazów, bogate doświadczenie, znajomość świata i ludzi, nie potrzebuje się dręczyć nad układem słów, ponieważ one muszą być mu posłuszne, ani zagłębiać się w sekrety ich życia, rozwoju i służby w języku (...) ten zawsze kończy na takim ubóstwie, że jego książki wyglądają jak zeszyte ze starych łachmanów¹¹⁰.

Naturalnie powyższym stwierdzeniem nie da się podsumować wszystkich metafor Jana Pawła II. Byłby to osąd dalece mijający się z prawdą, niemniej można odnieść wrażenie, iż w niektórych wypadkach poglądy Parandowskiego mogłyby znaleźć swe uzasadnienie – wszak wiele papieskich metafor jest paradoksalnych. Sam papież wprost przyznawał, że jego język jest trudny, a niekiedy może nawet szokujący. Jednakże wystarczy z wiarą przyjąć głoszone przez niego orędzie, jak utrzymywał, aby dostrzec w nim nie przejaw okrucieństwa, lecz oznakę boskiego błogosławieństwa, miłosierdzia i szczęścia¹¹¹. Ale czy wiara w zaklinanie fenomenu cierpienia magią metafor rzeczywiście wyeliminuje jego zło? Co do tego można żywić spore wątpliwości. Niezależnie od gatunku gloryfikacji cierpienia, jego nadmiar zawsze skierowany jest przeciwko jakości życia człowieka. Z tej racji cierpienie samo w sobie nie jest zatem godne usprawiedliwiania, zaś jego akceptacja nie powinna się stać celem ludzkiej egzystencji. Przeciwnie – takiemu cierpieniu należy bezwzględnie przeciwdziałać, dlatego wcale nie jest wykluczone, że w pewnych okolicznościach metafory cierpienia mogłyby się stać zwiastunkami nieszczęścia. Zapewne mniej byłoby kontrowersji wokół ich treści, gdyby uznać je za wyrażenia oznaczające zaledwie początek gnoseologicznego procesu lub jakiś jego etap, a nie za artykulację ostatecznego rezultatu poznania.

¹¹⁰ J. Parandowski, *Alchemia słowa*, Warszawa 1961, s. 162.

¹¹¹ *EC*, s. 102.

8. Kultura słowa

Łatwo zauważyć, że w repertuarze środków perswazyjnych Jana Pawła II centralne miejsce zajmuje słowo. To najbardziej produktywne narzędzie eksplikacji zbawczego sensu cierpienia i zarazem sztuka *sui generis*. W epoce upowszechniającej się dewaluacji jego piękna papież wyjątkowo dbał o kulturę słowa, kierowanego zwłaszcza w stronę cierpiących ludzi. Przejawiała się ona w wykorzystaniu funkcji ekspresywnej mowy, na którą składa się akcent, dykcja, interpretacja, pauza, intonacja, tempo itp.¹¹² Jan Paweł II, znając zasady owej sztuki, czynił swoją przemowę nader urozmaiconą. Miła dla ucha była zwłaszcza skala barw dźwiękowych głosu Jana Pawła II, odpowiednio dostosowana do okoliczności. Papieżowi zwracającemu się do chorych nie zdarzyło się, aby barwa jego głosu była ciężka, przytłaczająca, ciemna, przykra, zimna lub uzewnętrzniająca ponury stan duszy, uczucie zwątpienia, niezadowolenia czy wyniosłości. Przeciwnie – nieodmiennie znamionowały go: miękkość, ciepło, serdeczność, wzruszenie, współczucie, nadzieja, troska, wdzięczność i pokrewne im pozytywne uczucia.

Swą barwą głosu usiłował unaocznic własne rzeczywiste nastawienie do cierpiących i sprawić, by stało się ono dla nich niejako widzialne. Wiadomo przecież, że doznania słuchowe mogą zastąpić wrażenia optyczne, gdyż *ucho jest tak czułym organem zmysłowym, że słuchacz reaguje silniej na głos aniżeli na wyraz twarzy i mimikę mówcy*¹¹³. Z barwą głosu Jana Pawła II szła w parze melodyjność i rytmika, które wprowadziły do języka papieskich homilii pierwiastek muzyczny. W muzycznej emisji słowa Jana Pawła II rozbrzmiewały emocjonalną energią i poetyckim uniesieniem. Ich dźwięk roztaczał ożywiający urok i czasem odrywał od rzeczywistości, stąd nie zawsze było wiadomo, co właściwie papież chciał poprzez nie powiedzieć i co naprawdę zostało powiedziane.

Wytłumaczenie tego aspektu kultury słowa Jana Pawła II zdaje się tkwić w jego kilkuletniej działalności teatralnej w latach młodości. Duży wpływ na formowanie się typu artyzmu słowa miała niewątpliwie

¹¹² W. Kochański, O. Koszutska, *Sekrety żywego słowa*, Warszawa 1974, s. 35.

¹¹³ H. Maryański, *Kult żywego słowa. Studium o wymowie i rodzajach krasomówstwa*, Warszawa 1929, s. 59.

współpraca Wojtyły z Teatrem Rapsodycznym, w którym poznał teorię sztuki teatralnej Mieczysława Kotlarczyka. Tezę tę potwierdza „Wstęp” napisany przez Karola Wojtyłę do głównego dzieła Kotlarczyka *Sztuka żywego słowa. Dykcja, ekspresja, magia*. We wstępie można między innymi przeczytać, że w ten sposób Karol Wojtyła spłaca dług wdzięczności, jaki zaciągnął w stosunku do *Autora od młodych lat* oraz pioniera oryginalnego teatru w najszlachetniejszym znaczeniu tego słowa¹¹⁴.

W tym miejscu warto krótko przypomnieć, że założenia teoretyczne Kotlarczyka różnią się od innych tym, iż odrzucają w teatrze dekorację, kurtynę, maskę i kostiumy po to, aby uwagę widza skupić głównie na pięknie, rytmice i melodii słowa¹¹⁵. Dla Kotlarczyka celem teatru było wykreowanie aury misterium oraz mistycznego klimatu. Jak pisze Marian Mikuta, *gest oszczędny, drobne tylko zmiany w konfiguracji zespołu wynikające z potrzeb interpretacyjnych nadają temu teatrowi niezwykły, uroczysty nastrój*¹¹⁶. Również inni autorzy, zastanawiający się nad fenomenem kultury słowa Jana Pawła II, skłaniają się ku pogładowi głoszącemu, iż doświadczenia teatralne Wojtyły były dla niego rodzajem praktyki, którą on wykorzystał na swój sposób przy innych okazjach już jako papież¹¹⁷. Zdaniem Zygmunta Kałużyńskiego papież kreował sceny o ograniczonych środkach, ale za to o kolosalnym wydźwięku¹¹⁸.

9. Postawa

Niewątpliwie, słowa uczą, ale najbardziej pociągają przykłady. Wzory zachęcają, zwłaszcza wtedy, gdy daje je ktoś, kto ma ogromny prestiż, duże możliwości zapewnienia wsparcia moralnego oraz jest wobec innych opiekuńczy i przyjacielski. Zasób powyżej wymienionych narzędzi perswazyjnych znakomicie zwieńcza postawa Jana Pawła II, streszczająca się w maksimum jego pontyfikatu *Totus Tuus ego sum*. Naturalnie,

¹¹⁴ K. Wojtyła, „Wstęp”, w: M. Kotlarczyk, *Sztuka żywego słowa. Dykcja, ekspresja, magia*, Rzym 1975, s. 7.

¹¹⁵ M. Mikuta, *Kultura żywego słowa*, Warszawa 1961, s. 178.

¹¹⁶ Ibidem, s. 178.

¹¹⁷ Z. Kałużyński, *Pamiętnik orchidei...*, s. 81.

¹¹⁸ Ibidem, s. 82.

owa sentencja jest bardzo pojemna semantycznie i można ją w rozmaity sposób pojmować. Nie uchybi się jednak prawdzie, jeśli się powie, że papież – identyfikując się z teologią cierpienia św. Pawła¹¹⁹ – z całkowitym oddaniem służył Bogu również poprzez mężne znoszenie swojego cierpienia i bólu ciała¹²⁰.

Zdaniem papieża, kto przyjmuje teologię cierpienia św. Pawła, wie, że z cierpieniem *związana jest bezcenna łaska i pomoc Boża*¹²¹. Wprawdzie jej sposób udzielania się człowiekowi, ukryty pod *pozorem bolesnego przeznaczenia*¹²², pozostaje dla niego tajemnicą, to jednak gdy człowiek w nią uwierzy, wówczas jego udręczoną wątpliwościami duszę wypełni spokój. Papież, interioryzując główne idee tej teologii, przekształcał swe utrapienia moralne oraz udręki fizyczne w soteriologiczne wartości. Pogodnie, stawiając czoło rozlicznym przykrościom, dawał jasno do zrozumienia, że w ten sposób dopełnia w swym ciełe „braki” udręk Chrystusa i raduje się ze wszystkich swoich cierpień. Myliłby się jednak każdy, kto by sądził, że papież delectował się swoim cierpieniem i ostentacyjne z nim się obnosił tylko po to, aby zyskać jeszcze większy podziw. Jego postawie zdecydowanie obce były jakiekolwiek przejawy narcystycznego doloryzmu.

Papież, będąc apostołem *ewangelii cierpienia*, potrafił zachować nie tylko dystans względem własnego bolesnego doświadczenia, ale umiał także traktować je z pewną dozą subtelnej ironii. W tej sytuacji raczej nie przekonuje stanowisko tych „ekspertów”, którzy bez cienia wątpliwości sugerują, jakoby Jan Paweł II mógł się czuć szczęśliwszy, im bardziej cierpiał¹²³. Ze względu na złożoność materii i brak wystarczającej o niej wiedzy zdrowy rozsądek podpowiada, aby uchylić się od komentarzy. To, co można stwierdzić bez ryzyka konfabulacji, odnosi się do konsekwentnej postawy papieża, którą zachował nawet wówczas, gdy choroba zdawała się nad nim tryumfować w najbardziej szokujących formach. Wtedy Jan Paweł II dawał przejmujące świadectwo głębokiej synchronii między wyznawanymi ideami a ich zewnętrzną manifestacją.

¹¹⁹ EC, s. 244.

¹²⁰ U. Galimerti, „Ciało i cierpienie”, *Gazeta Wyborcza*, 26–27 lutego 2005, s. 10.

¹²¹ EC, s. 244.

¹²² Ibidem.

¹²³ „Wielkie tematy pontyfikatu”, nr 14, dodatek do *Gazety Wyborczej*, 2002.

Z pewnością wielu ludzi ujętych heroizmem postawy Jana Pawła II będzie odwzorowywać jego zachowania w obliczu swojego własnego cierpienia, ale może się także zdarzyć, iż niektórych to zniechęci lub, co gorsza, przerazi bezkompromisowym radykalizmem. Papież miał prawo wybrać dla siebie taką postawę, którą uważał za optymalną. Nie zapominajmy jednakże, iż kontekst jej utrzymania był jakościowo zupełnie odmienny od tła egzystencji przeciętnego człowieka – wszak nierzadko pojawia się w nim koincydencja przykrych wypadków, w której bezkrytyczne naśladowanie postawy papieża przybrałoby znamiona działania wymierzonego przeciwko samemu sobie. Bywa, że tragizm doświadczenia wprawia w prawdziwą konsternację nawet filozofa zastanawiającego się, czy w takiej sytuacji w ogóle można myśleć jeszcze o etycznej dopuszczalności imitacji papieskiej postawy.

Wprawdzie Jan Paweł II zachęcał do przyjęcia optyki zbawczego sensu cierpienia, jednak nie oczekiwał, że jego recepcja ma się dokonać w atmosferze bezrefleksyjnego uwielbienia. Niezależnie od tego, co i jak powiedział, zawsze prowokował człowieka do dalszych intelektualnych poszukiwań, budził niepokój serca i zasiewał w nim wątpliwości, przeto pożyteczną jest rzeczą utrzymanie otwartego dyskursu w tym przedmiocie. Szkodliwe natomiast jest wytlumianie kłopotliwych pytań i zamiast ożywionego dialogu stawianie papieżowi niemych pomników, spowitych martwą ciszą. Można żywić jednak nadzieję, że zakuwanie jego przesłania w kamieniu, a nie w żywej ludzkiej pamięci, jest tylko fazą przejściową.

Rezygnując z ambicji rozstrzygnięcia tej kwestii, należy jedynie przypomnieć, że zjawisko cierpienia to istna otchłań, skrywająca niezliczone wprost przesłanki do budowania różnych teorii, rozmaicie przy tym wyrażanych i zachęcających do odmiennych postaw. Jak wiadomo, przez stulecia wykreowano ich całkiem sporo, a niektóre z nich uznawano nawet za wykładnię prawd przekazywanych mocą tradycji lub powagą autorytetu. Jednakże historia poucza, że były to często koncepcje zawodne, bezzasadnie podnoszone do rangi pewników. Dziś trudno wyobrazić sobie kogoś, kto mając świadomość stopnia trudności omawianej tu materii, poważiłby się formułować sądy o sensie cierpienia w taki sposób, jakby miał całkowity jego ogląd. Wszelka próba podporządkowania sensu cierpienia jakiejś jednej, określonej perspektywie obarczona jest

niebezpieczeństwem redukcjonizmu. To zatem wystarczająca racja, aby każdy człowiek zachował wewnętrzną suwerenność i nie oddał prawdy swojego doświadczenia w jarzmo wymogów określonej doktryny. Ma on nawet moralne prawo się jej przeciwstawić, gdy nie jest gruntownie przekonany o jej słuszności.

Magna quaestio w perspektywie czarnego humoru¹

Jak wynika z wcześniejszych szkiców, poszukiwanie odpowiedzi na pytanie *Dlaczego?* zdaje się naturalną potrzebą prawie każdego człowieka i podstawowym składnikiem zmagania się ze smutkiem żałoby. W naszym kręgu kulturowym chęć wytłumaczenia zaistniałej sytuacji jest wręcz dyktowana przez obyczajowy kanon. Z tego też powodu humorystyczne traktowanie śmierci odbierane jest nierzadko w kategoriach nietaktu lub pomieszanego zmysłów. Nieco inaczej ta sprawa wygląda np. w kulturze Japonii. Zdaniem Anny Wierzbickiej, badającej znaczenie kodów językowych i pozajęzykowych w różnych kulturach, słuszność ma James Matisoff, mówiąc, iż *w Japonii do dobrych manier należy uśmiechanie się, kiedy mówimy komuś o śmierci we własnej rodzinie albo kiedy przekazujemy jakąś złą wiadomość*².

Piotr Szarota natomiast, analizując psychologię uśmiechu w szeroko rozumianej perspektywie kulturowej, usiłuje pokazać, że uśmiech kultur Azji Południowo-Wschodniej łączy szereg wspólnych elementów. Między innymi spaja je percepcja oraz sposób przeżywania żałoby. W celu uzasadnienia tej tezy Szarota zestawia opis kultury Japonii z kulturą Indonezji, dokonany przez Marsi Paribatrę. Według Paribatry

(...) nawet jeśli ktoś się uśmiecha, oznajmiając śmierć kogoś bliskiego, nie czyni tego z braku uczuć, przekazuje tylko niemy komunikat, że to, co się stało, jest nieodwracalne. Uśmiechając się, próbuje oszczędzić innym żałoby i nie odbierać im radości życia. (...) Taka postawa jest charakterystyczna dla Tajlandii, ale także dla innych krajów Dalekiego Wschodu, od Sri Lanki po Laos, od Bali po Japonię³.

W Europie humorystyczny stosunek do śmierci oficjalnie tolerowano tylko w pewnych okresach roku kalendarzowego. Stanowiły je tak

¹ Pierwotna wersja tekstu: „Czarny humor jako wyraz filozoficznej postawy wobec śmierci w perspektywie filozofii medycyny i sztuki leczenia”, *Archeus. Studia z Bioetyki i Antropologii Filozoficznej*, 2006, nr 7. Białystok, 9–10 grudnia 2005.

² A. Wierzbicka, *Język, umysł, kultura*, Warszawa 1999, s. 173.

³ P. Szarota, *Psychologia uśmiechu. Analiza kulturowa*, Gdańsk 2006, s. 69.

zwane święta głupców, w których stale obowiązujący porządek chwilo-wo zawieszano, aby na krótko mogła zapanować obyczajowa anarchia⁴. Z czasem jednakże ślady wyraźnego podziału między periodyczną fiestą szaleńców a porą społecznego ładu prawie zupełnie się zatężyły. Dzięki temu humor zyskał prawo zadomowienia się w kulturze przez cały rok. Od dawna zatem humor nie jest już dla niej żadnym *enfant terrible*, wprawiającym w zakłopotanie odczłowieczaniem obrazu śmierci.

Tę zmianę w percepcji humoru potwierdzają współcześni badacze, którzy dostrzegają w jego wyrafinowanej wersji coś więcej niżli tylko uwolnienie napięcia energii psychicznej⁵. Obecnie raczej zgodnie podziela się tezę, według której humor jest zjawiskiem pozytywnym, wskazującym, między innymi, na wysoką rangę intelektualną, przejaw kultury, a niejednokrotnie też i szeroką wiedzę⁶. Wobec powyższego można wnosić, że na *species* humoru składa się nie tylko gra wyobraźni, dowcip czy żart, lecz także filozoficzna refleksja, uwzględniająca różnorodność w świecie przeciwieństw⁷.

Owemu refleksyjnemu komponentowi humoru, rozważanemu w kontekście śmierci oraz żałoby, dużo uwagi poświęca najnowsze piśmiennictwo także z zakresu filozofii medycyny⁸. Coraz częściej nie tylko omawia się w nim odmienne rodowody postaw wobec śmierci, lecz również podkreśla się terapeutyczne znaczenie tychże różnic⁹. W celu wypuklenia kontrastu relację wyrastającą z tradycyjnych prawideł porównuje się do postawy typowej dla *filozofów-kapłanów*¹⁰, która opiera się na sztywnych regułach myślenia w kategoriach kultu niezmienności

⁴ J. Heers, *Święta głupców i karnawały*, tłum. G. Majcher, Warszawa 1995, s. 18.

⁵ W. Chłopicki, *O humorze poważnie*, Kraków 1995, s. 16–17.

⁶ S. Garczyński, *Anatomia komizmu*, Poznań 1989, s. 11.

⁷ G. Schrempf, „Our Funny Universe: On Aristotle's Metaphysics Oring's Theory of Humor and other Appropriate Incongruities”, *Humor – International Journal of Humor Research*, 1996, nr 8–3, s. 219–228; R.E. Russell, „Understanding Laughter in Terms of Basic Perceptual and Response Patterns”, *Humor – International Journal of Humor Research*, 1996, nr 9–1, s. 39–55.

⁸ C.A. Ryan, „Reclaiming the Body: The Subversive Possibilities of Breast Cancer Humor”, *Humor – International Journal of Humor Research*, 1997, nr 10–2, s. 187–205.

⁹ A. Richter, L.A. Zonner, „Clowning – An Opportunity for Ministry”, *Journal of Religion and Health*, 1996, vol. 35, nr 2, s. 141–147.

¹⁰ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, Warszawa 1989, s. 178.

i ostateczności. *Filozof-kapłan* pragnie przeto zachować w niewzruszonym stanie wizję świata uładzonego, o przejrzystych zasadach metafizycznych i jednoznacznych prawdach absolutnych, nieodmiennie ważnych dla każdego.

W świetle niepodważalnego systemu pojęć łatwiej formułować odpowiedź na pytanie *Dlaczego?*, ponieważ śmierć nie jest wyłącznie całkowitym rozplynięciem się w niebycie, ale oznacza rozstanie się pierwiastka duchowego z materialnym oraz jego przejście do wiecznego stanu egzystencji. *Filozof-kapłan* sugeruje zatem, jakoby śmierć była fenomenem znanym w aspekcie metafizycznym, antropologicznym i aksjologicznym. Tymczasem, jak dowodzi historia idei, rozum ludzki w konfrontacji ze śmiercią pozostaje całkowicie bezradny. Także bezpośrednio doświadczenie śmierci nie daje żadnej wiedzy, bo ono człowiekowi nigdy nie jest dane. O niemożliwości naocznego uchwycenia śmierci już dawno pisał Epikur. W *Liście do Menoikeusa* powiadał, że śmierć, najstraszniejsze z nie-szczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma¹¹. W analogicznym tonie wypowiadał się także Ludwig Wittgenstein, który w swoim *Traktacie* skonstatował, że śmierci nigdy się nie przeżywa¹². Dzieje się tak dlatego, że śmierć nie jest jakimś zdarzeniem w postaci krótkiego interludium, występującym w *continuum* indywidualnej egzystencji, tylko definitywnym kresem jej bycia w świecie. Nikt zatem nie może doznawać własnej śmierci i równocześnie źródłowo ją sobie przedstawiać. Z gnoseologicznego punktu widzenia fenomen śmierci jest niczym „czarna dziura” na horyzoncie świadomości¹³.

Także nie czynią śmierci bardziej znaną opisy faz konania sporządzone przez osoby asystujące ludziom umierającym. Wprawdzie te obserwacje są niekiedy nader ciekawe, jednak dotyczą ostatniego etapu życia. Niesłusznie identyfikuje się tu manifestację procesu wygasania istnienia ze śmiercią jako rzeczą samą w sobie oraz bezpodstawnie prze-

¹¹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 125, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, Warszawa 1988.

¹² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1970, s. 86.

¹³ S. Cichowicz, „Gwałt na idei lub reakcja życia”, w: red. S. Cichowicz, J.M. Gozdimirski, *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, Warszawa 1993, s. 9.

nosi się specyfikę typową dla jednego zjawiska na inne, radykalnie przy tym odmienne.

Dla epistemologii śmierci zupełnie bezużyteczne są nadto relacje osób, które kiedyś znalazły się w stanie śmierci klinicznej, balansując na pograniczu życia i śmierci¹⁴, jako że ich doznania występowały ciągle w doczesności i też nie mają nic wspólnego z nieodwołalnym przekroczeniem progu śmierci. Ów gatunek przeżyć, jak słusznie zauważył Hans Küng, niestety nie stanowi argumentu *ad rem* i niczego o śmierci nie komunikuje¹⁵. W świetle poglądu wspomnianego myśliciela obszerną literaturę rozwodzącą się na temat autentyzmu poznania natury śmierci, nabytego podczas trwania tego krótkiego epizodu, należałoby potraktować jako beletrystykę. Owszem, jest to literatura budująca optymistyczny nastrój, lecz poznawczo zupełnie nieprzydatna. Podobnym walorem legitymują się również filozoficzne dywagacje o śmierci, ponieważ zostały one wydedukowane z arbitralnie przyjętych przesłanek.

Wbrew oczywistej porażce *filozof-kapłan* nie ustaje w swoim myśleniu i wciąż konstruuje hipotetyczne modele śmierci¹⁶. W jednym z nich pewni autorzy znajdują nawet pojęcia, które uważają za przydatne w opiece paliatywnej. Ich zdaniem, mają one pomagać przedstawicielom sztuki leczenia oraz pacjentom w zrozumieniu procesu umierania, odkrywaniu sensu cierpienia i usprawiedliwieniu psychoterapeutycznych działań personelu medycznego¹⁷. Chodzi tu o wizję śmierci zaproponowaną niegdyś przez Ladislaus Borosa. Otóż ten myśliciel w swojej rozprawie *Misterium mortis* za punkt wyjścia swoich refleksji obrał hipotezę ujmującą śmierć w kategoriach końcowej decyzji¹⁸. Suponuje ona, iż w śmierci otwiera się sposobność pierwszego, w pełni osobowego aktu

¹⁴ S. von Jankovicz, *Opoziem wam moją śmierć*, tłum. A. Nowak-Aprile, Warszawa 1993, s. 10–170.

¹⁵ H. Küng, *Życie wieczne*, tłum. T. Zatorski, Kraków 1993, s. 46–49.

¹⁶ K. Wiczorek, „Bycie-ku-śmierci? Śmierć we współczesnej filozofii”, w: red. M. Machnik, *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, Olsztyn 2003, s. 212.

¹⁷ R.M. Bard, „Existentialism, Death and Caring”, w: *Journal of Religion and Health*, 1976, vol. 15, nr 2, s. 108.

¹⁸ L. Boros, *Istnienie wyzwolone. Misterium mortis*, tłum. Cz. Tarnogórski, Warszawa 1995, s. 136.

człowieka. Dlatego śmierć jest bytowo uprzywilejowanym miejscem świadomego stawania się (...) i podjęcia decyzji o swoim wiecznym losie¹⁹.

Analiza hipotezy prowadzi do wniosku, iż fundamentalną rolę odgrywa w niej kwestia czasowości, gdyż to właśnie w jej granicach następuje kulminacja momentu śmierci. Zrozumienie tego pomysłu nie jest łatwe, raz ze względu na złożoność zagadnienia czasowości należącego do najtrudniejszych problemów filozofii, a po wtóre dlatego, że nie wiadomo dokładnie, jaki sens w koncepcji Borosa ma słowo moment – wszak etymologiczną wykładnię oznaczającą zarówno siłę poruszającą, wpływ, chwilę o wielkim przełomowym znaczeniu, zmianę, ruch, szybki przebieg czasu²⁰ Boros zastąpił innym zakresem semantycznym. W jego rozprawie słowo moment wcale nie przywodzi na myśl tempa ruchu, lecz sugeruje, jakoby sama chwila śmierci spełniała się w okresowym zawieszeniu, nazywanym przez Borosa beczasowym przełomem. Boros porównuje ową chwilę do linii granicznej między dwoma punktami, pozbawionej rozciągłości. Dlatego do momentu śmierci nie odnosi się żadne przed ani po. W beczasowym przełomie czasowe jest tylko to, co się w nim wydarza. Boros powiada:

Momenty „odłączania się” i „odłączenia” duszy zbiegają się z sobą. Dlatego moment śmierci, samo przejście (z punktu widzenia stanu panującego potem) jest ostatnim momentem stanu poprzedniego, a (z punktu widzenia stanu panującego przedtem) pierwszym momentem stanu, który następuje. A więc jakkolwiek przełom w śmierci uważać trzeba za coś beczasowego, owo przejście i to, co się w tym przejściu dokonuje, ma charakter czasowy. Dlatego w momencie śmierci możliwa jest decyzja²¹.

Naturalnie, w świetle kryteriów stawianych racjonalności dyskursu powyższy koncept zakrawa na czysty absurd, ale bez niego nie byłoby miejsca ani na podjęcie ostatniej decyzji, ani sposobności do wykonania w pełni osobowego aktu²².

Zdaniem Borosa, tę sprzeczność jaśniejszą czyni myśl przewodnia traktatu M. Heideggera *Bycie i czas*, według której śmierć nie jest ostatnim momentem życia, lecz procesem już stopniowo się realizującym.

¹⁹ Ibidem, s. 136.

²⁰ *Słownik łacińsko-polski*, red. K. Kumaniecki, Warszawa 1965, s. 313–114.

²¹ L. Boros, *Istnienie wyzwolone...*, s. 141.

²² S. Drogoś, *Człowiek w obliczu śmierci*, Toruń 2002, s. 160.

Śmierć rozpoczyna zatem dzieło pustoszenia od chwili zaistnienia bytu ludzkiego. Wytropienie przejawów obecności śmierci w strukturze dziejącej się egzystencji oraz zrekonstruowanie unicestwionych przez nią obszarów ma pomóc w zbudowaniu klarownego obrazu całego fenomenu śmierci jako możliwości urzeczywistnienia końcowej decyzji²³.

Wbrew jednak zapewnieniu Borosa, eksplikacja powyższej kwestii terminologią Heideggera też niczego nie wyjaśnia, jako że niemiecki filozof, pisząc o śmierci jako o możliwości, wcale nie zadbał o uściślenie znaczenia tego terminu. W rezultacie nie wiadomo, co konkretnie miał na myśli. Zdaniem niektórych autorów komentujących to właśnie zagadnienie, Heidegger oprócz dziwacznej gry słów nie wniósł tu nic ważnego²⁴. Tak więc Boros uzasadnia swój koncept pojęciem, którego zakres semantyczny powinien być najpierw jasno określony. Bez tego doprecyzowania typ argumentacji przybiera postać tautologii. Na jej podstawie można tylko przypuszczać, że chwila śmierci ma być autentycznym i niepowtarzalnym *dies natalis* ludzkiego ducha²⁵. Śmierć przeto może być konotowana z korelatem triumfu poznania i epifanią dobra.

Wielu luminarzy opieki paliatywnej, opierając się na tym domniemaniu, propaguje intuicję Borosa na gruncie sztuki leczenia. Przejawy jej upowszechniania dostrzec można np. w książce *Religion and Pain. The Spiritual Dimensions of Health Care* pióra Josepha Fichtera. Autor wspomnianego dzieła, odpowiadając na pytanie *Dlaczego?*, przytacza nieomal dosłownie myśl Borosa. W ślad za nim powtarza, że cierpienie, umieranie i śmierć nie są dla człowieka niszczącym złem, ale ogromnym zadaniem do wykonania. Te traumatyczne doznania są wręcz oznaką zobowiązania do przekształcenia rzeczywistości²⁶. Z tego powodu ludzkie indywiduum powinno radośnie znosić wszystkie nieszcześcia²⁷ i spokojnie wyczekiwać nadejścia swojej *hora mortis*, jako że to właśnie w niej może ono ostatecznie rozstrzygnąć o dalszym swym losie i opowiedzieć

²³ L. Boros, *Istnienie wyzwolone...*, s. 146.

²⁴ P. Edwards, „Heidegger and Death as Possibility”, *Mind*, 1975, vol. LXXXIV, nr 336, s. 549–565.

²⁵ L. Boros, *Istnienie wyzwolone...*, s. 167.

²⁶ J.H. Fichter, *Religion and Pain. The Spiritual Dimensions of Health Care*, New York 1981, s. 48.

²⁷ *Ibidem*, s. 48.

się po stronie wiecznej szczęśliwości bądź na zawsze wybrać samotnicze zmarnienie.

Odległe echo odpowiedzi Borosa pobrzmiewa również w publikacji Glena W. Davidsona *Living with Dying*, będącej pokłosiem jego wieloletniej pracy z umierającymi pacjentami, a także działalności naukowo-badawczej. W tej rozprawie Davidson omawia pięć znaczeń umierania. Właściwe ich zrozumienie ma pomóc umierającym „zgasnąć” z godnością, zaś osobom im asystującym umożliwić zachowanie dystansu wobec makabrycznej inscenizacji śmierci²⁸. In concreto odpowiedź Borosa we wspomnianym dziele przejawia się w ujęciu cierpienia umierającego człowieka jako środka przygotowującego do największego w życiu tryumfu nad własną skończonością i jako urzeczywistnienia możliwości bycia sobą²⁹.

Być może taka sytuacja niekiedy faktycznie występuje, lecz jeśli w ogóle się zdarza, to raczej niezwykle rzadko, ponieważ u umierających pacjentów zazwyczaj radykalnej zmianie ulega cała struktura potrzeb i odwraca się hierarchia wartości³⁰. Kwestia zrealizowania potrzeby bycia sobą często schodzi na dalszy plan. Tymczasem wielu autorów, nadużywając ogólnego kwantyfikatora, ryzykuje stwierdzenie, jakoby dla umierającego stanowiła ona fundamentalne zagadnienie. Takich ludzi należy zatem umiejętnie stymulować, aby sami się o tym przekonali i uwierzyli, że w tym celu opłaci się zadać sobie trochę trudu podczas agonii³¹.

Zdaniem współczesnego filozofa humoru Johna Morrealla, *filozof-kapłan* w imię stabilnej koncepcji świata usiłuje stawić czoła umieraniu i śmierci w bezpośredniej z nimi konfrontacji³². W walce z tymi unicestwiającymi byt ludzki zjawiskami ma się on wykazać wysoką kwalifikacją etyczną woli, hartem ducha i odwagą. Opór przeciw nieodwracalno-

²⁸ G.W. Davidson, *Living with Dying*, Minneapolis 1975, s. 9–10.

²⁹ Ibidem, s. 86.

³⁰ K. de Walden-Gałuszko, „Problemy psychiczne, duchowe i etyczne”, w: red. K. de Walden-Gałuszko, A. Kartacz, *Pielęgniarstwo w opiece paliatywnej i hospicyjnej*, Warszawa 2005, s. 154.

³¹ P. Sporken, „Postępowanie z umierającymi”, w: red. H. Nikelski, *Z pomocą umierającym*, Warszawa 1989, s. 81.

³² J. Morrell, „The Comic and Tragic Visions of Life”, *Humor – International Journal of Humor Research*, 1998, nr 11–4, s. 339.

ści ma równocześnie zapewnić mu poczucie zachowania nad nią kontroli i wzmocnienie wysokiej samooceny jego własnej postawy³³.

U podłoża relacji *filozofa-kapłana* do umierania i śmierci spoczywa więc swoista powinność, domagająca się ontycznego zmagania z Tanatosem oraz wywołanym przezeń pustoszeniem. W tym miejscu trzeba jednakże zauważyć, iż nie każda osoba jest zdolna do sprostanania tak wysokim wymaganiom³⁴, zwłaszcza że konsekwentne przeciwstawianie się owemu niszczącemu naporowi rzadko kiedy kończy się osiągnięciem oczekiwanych *a priori* korzyści – wszak logika cierpienia, mówiąc metaforycznie, *zżera myśli oraz połyka nadzieję*³⁵. W obliczu takiej sytuacji postawa *filozofa-kapłana* może wręcz sprzyjać wywoływaniu rozmaitych wewnętrznych konfliktów w procesie umierania i niepotrzebnie wzmacniać absurdalność cierpienia. O jej inwazji mówiło wielu umierających oraz osoby im towarzyszące³⁶, na przykład Joanna Drazba – autorka zbioru wierszy *Za parawanem powiek* i dziennika *Myśli pamiętnika*³⁷ – pisała przed swoją śmiercią:

Wyć! Wyć! Wyć! Aby zagłuszyć wszystko. Krzyczeć do bólu, do krwi. Rozedrzeć wszystko na nowo i cierpieć do utraty przytomności. To jedynie może mi się zdarzyć. (...) Ja się duszę. Już nie mogę. Tak cierpię! Tak strasznie cierpię!!! Cieeeerpięę. Czy ktoś mnie słyszy?³⁸ (...) Wszystko banalne, bardzo banalne, do granic banału banalne. (...) Nie mam już siły, wariuję! Wariuję! Wariuję!³⁹

Z kolei Agata Turczyńska, opisując w *Ćwiczeniach z utraty* swoje zmagania z chorobą nowotworową męża, daje do zrozumienia, że jej potrzeba przełożenia bolesnych doświadczeń na jakąś pouczającą lekcję zakończyła się fiaskiem. W rezultacie własnych dociekań doszła do przekonania, że cierpienie w procesie umierania niczego dobrego z sobą nie niesie oprócz destrukcji i szkody. Owszem – pisze –

³³ J. Morrell, „The Comic and Tragic Visions...”, s. 339.

³⁴ J. Lipiec, *Koło etyczne*, Kraków 2005, s. 96.

³⁵ J. Drazba, *Za parawanem powiek*, Poznań 1995, s. 71.

³⁶ Ph. Roth, *Dziedzictwo. Historia prawdziwa*, tłum. J. Jarniewicz, Warszawa 2007, s. 154–157.

³⁷ J. Drazba, *Za parawanem...*, s. 71.

³⁸ Ibidem, s. 115.

³⁹ Ibidem, s. 116.

(...) uprawomocniamy je, szukamy jakichś znaków. Za wszelką cenę staramy się pojąć zło. Znaleźć w nim cień sensu. Upieram się. Przerobić rozpacz na dobro, kryzys na lekcję, która pomoże. Jaką naukę mam czerpać z okrucieństwa, zniszczonego życia lub zdrowia H? Nie godzę się na happy end. Nie ma go. Nie ma⁴⁰.

W świetle powyższych wypowiedzi arbitralne wygłaszanie apologii sensu cierpienia musi budzić zaniepokojenie, bo jeżeli w jego morderczym nadmiarze tkwi jakieś dobro, to natychmiast pojawia się pytanie: *Gdzie w takim razie jest i na czym polega zło?* Pochopne przeto odwoływanie się opieki paliatywnej do stanowiska L. Borosa i jemu podobnych, zwłaszcza w dobie szybko przenikających się systemów etycznych, naraża tę dziedzinę na zarzut mistyfikowania ludzkiego nieszczęścia. Co gorsza, przyznawanie z góry zasadności takim koncepcjom nie tylko udaremnia obiektywną ocenę ważnych moralnie argumentów dostarczanych przez alternatywne poglądy, lecz także może je pomijać w dyskusji na temat jakości opieki. Ewidentnym przejawem takiego nastawienia jest opór, jaki napotyka myślenie, które zachowuje większą powściągliwość w dodatniej ocenie cierpienia⁴¹.

Zupełnie inaczej przedstawia się kwestia postawy intelektualnej wobec umierania i śmierci, ukonstytuowanej na idei humoru. Ten rodzaj postawy bliższy jest z kolei typowi myślenia *filozofa-błazna*⁴², ponieważ jego umysłowa kultura z istoty swej zorientowana jest na zrelatywizowanie koncepcji bezwzględnych systemów wartości uznanych za dane raz na zawsze w swej nieziennej postaci. Zgodnie więc z założeniem tkwiącym u podstaw takiej postawy, *filozof-błazen* ciągle demaskuje niekwestionowane idee. Ujawniając natomiast *sprzeczności tego, co uchodzi za bezsporne* – pisze L. Kołakowski – *wystawia na pośmiewisko oczywistości zdrowego rozsądku i dopatruje się racji w absurdach*⁴³.

Jego sposób myślenia można przeto nazwać podmiotową grą. Niezależnie zatem od typu scenariusza owej gry oraz rodzaju aktora zawsze

⁴⁰ A. Turczyńska, *Ćwiczenia z utraty*, Kraków 2007, s. 117.

⁴¹ S. Fry, M.J. Johnstone, *Ethics in Nursing Practice. A Guide to Ethical Decision Making*, Oxford 2002, s. 105.

⁴² L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji...*, s. 178.

⁴³ Ibidem, s. 178.

pozostanie pewną konwencją o charakterze odwołałym⁴⁴. Żadna jednakże gra nie wiedzie do bezpośredniej konfrontacji ze śmiercią ani do antagonizmów między komponentem racjonalnym a składową wolitywno-uczuciową⁴⁵. Wprost przeciwnie, ma prowadzić niemal do natychmiastowego, *hic et nunc*, uchylania grozy fenomenu śmierci.

Naturalnie intelektualna postawa *filozofa-błazna* opowiadająca się za względnością zasad w ujmowaniu życia, umierania i śmierci nie ma nic wspólnego ze skrajną apoteozą relatywizmu czy ekspresją lęków⁴⁶. W tym wypadku nie chodzi o to, aby za sprawą żartu uciec od pytania *Dlaczego?* w egzystencjalny stan, zwany przez Pascala *rozrywką*⁴⁷. Rzecz idzie przede wszystkim o oswojenie nieprzyjemnego zdarzenia⁴⁸ i wyraz nieufności względem ustabilizowanych *schematów pojęciowych*⁴⁹ na jego temat. Wprawdzie czarny humor burzy ideę ładu metafizyczno-moralnego i łamie tabu śmierci, lecz jednak nie oznacza jeszcze całkowitego lekceważenia wartości tanatycznie-funeralnych ani braku szacunku wobec nich.

W rzeczy samej – zgodnie z syntezą opisów humoru jako postawy człowieka – dokonaną przez Bohdana Dziemidoka, humorowi raczej obca jest zupełna utrata przytomnego obiektywizmu i rezygnacja z umiarkowanego realizmu⁵⁰. To ogólne stwierdzenie Dziemidoka dotyczy również czarnego humoru, który ukazuje śmierć w różnych perspektywach, unikając przy tym wszelkich skrajności. I choć jednak ten typ humoru odrzuca postawę wobec umierania i śmierci reprezentowaną przez *filozofa-kapłana*, to jeszcze nie oznacza zgody na daleko posuniętą negację względem owych zjawisk. Humoro- wi raczej obca jest postawa nihilistyczna, która znamionuje się balan-

⁴⁴ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, Warszawa 1998, s. 221–230.

⁴⁵ J. Morrell, „The Comic and Tragic Visions...”, s. 341.

⁴⁶ K. Pfeifer, „Laughter and Pleasure”, *Humor – International Journal of Humor Research*, 1994, nr 7–2, s. 159–161.

⁴⁷ B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1996, s. 106–107.

⁴⁸ R. Sukman, „Communication in palliative care”, in: ed. D. Dickenson, M. Johnson, *Heath, Dying and Bereavement*, London 2004, s. 166–170.

⁴⁹ K. Popper, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, Warszawa 1997, s. 50–75.

⁵⁰ B. Dziemidok, *O komizmie*, Warszawa 1967, s. 11–49.

sowaniem nad przepaścią bez oparcia w czymkolwiek, jak to ujmuje Bernard Sarrazin⁵¹, wszak za pośrednictwem czarnego humoru *filozof-błazen*, z właściwą sobie giętkością umysłu, pokonuje niemoc i właśnie jemu zawdzięcza, do pewnego stopnia, możliwość wyeksponowania własnej aksjologicznej przewagi nad śmiercią oraz zmanifestowania tryumfu nad jej dokuczliwością. Czarny humor nie wyklucza zatem twórczych umiejętności w ustanawianiu odmiennych reguł wartościowania śmierci ani nie przekreśla szansy zdobycia poznawczego dystansu wobec niej. Nie odbiera również sposobności do zorganizowania własnych przeżyć psychicznych na odmiennych zasadach⁵².

Naturalnie, humorystyczna postawa wobec śmieci nie zawsze jest wyrazem obiektywizmu, inteligencji i kultury. Bywa także, zwłaszcza w ekstremalnych okolicznościach, przejawem szyderstwa, pogardy, tępoty czy choćby grubiaństwa⁵³. Niemniej taka postać czarnego humoru, zdaniem Kazimierza Żygulskiego, też ma swoje uzasadnienie, zwłaszcza w sytuacjach granicznych. Wówczas *komizm także musi być w pewien sposób krańcowy, ostry, brutalny, nawet makabryczny*⁵⁴, gdyż tylko w ten sposób uwalnia ludzką psychikę od napięcia i pozwala jej zachować równowagę. Jednak niezależnie od podnoszonych uzasadnień, ten rodzaj prymitywnego humoru nie będzie tu rozważany.

Doniosłości refleksji snutych w obszarze filozofii medycyny w pełni świadoma jest sztuka leczenia, która oprócz waloru teoretycznego dostrzega w owych refleksjach również przesłanki natury terapeutycznej⁵⁵. Nic przeto dziwnego, iż czarny humor od dawna legitymuje się w tej subtelnej materii stałym prawem obywatelstwa i często używa się go jako narzędzia do uśmierzenia bólu oraz cierpienia⁵⁶. Piszą na ten temat chociażby Ofra Nevo, Giora Keinan czy Mina Teshimovsky-Arditi, omawiając koncepcję terapeutycznego znaczenia humoru au-

⁵¹ B. Sarrazin, „Czarny humor i śmierć Boga”, *Humor Europejski*, s. 127.

⁵² Cz. Matuszewicz, *Humor, dowcip, wychowanie*, Warszawa 1976, s. 51.

⁵³ K. Wieczorek, „Poczucie humoru a filozofia”, w: red. S. Gajda, D. Brzozowska, *Świat humoru*, Opole 2000, s. 18.

⁵⁴ K. Żygulski, *Wspólnota śmiechu. Studium socjologiczne komizmu*, Warszawa 1985, s. 181.

⁵⁵ C.A. Ryan, „Reclaiming the Body: The Subversive Possibilities...”, s. 188–203.

⁵⁶ O. Nevo, G. Keinan, M. Teshimovsky-Arditi, „Humor and Pain Tolerance”, *Humor – International Journal of Humor Research*, 1993, nr 6–1, s. 71–88.

torstwa Normana Cousinsa. Według ich opinii, Cousins udowodnił tezę głoszącą, że humor, analogicznie jak pozytywne uczucia, np. nadziei, wiary, radości czy zaufania, nie tylko pomaga człowiekowi zachować kontrolę nad własnym bólem, lecz także mobilizować naturalne mechanizmy obronne i dawać rezultaty biochemiczne⁵⁷ w systemie immunologicznym, endokrynologicznym, oddechowym i sercowo-naczyniowym⁵⁸.

Czarny humor jako wyraz filozoficznej postawy wobec śmierci można spotkać nierzadko w sztuce leczenia także w roli środka odświeżającego ludyczne strony życia i śmierci⁵⁹. Widać to wyraźnie w groteskowej postaci klauna. Klaun, jak wiadomo, to archetyp człowieka słabego, godnego pożałowania, stale narażonego na nieoczekiwane traumy ze strony losu, ponoszącego w życiu przede wszystkim porażki⁶⁰, a przy tym zdolnego znieść wszystko i mimo to osiągnąć przewagę nad przerastającymi jego wątłe siły okolicznościami. Jest nadto pierwowzorem ludzkiej naiwności, wrażliwości, entuzjazmu, spontaniczności, niezwykłości, nieprzewidywalnych sposobów działania oraz skłonności do buntu. Powszechnie rozpoznawany nie tylko jako twórca śmiechu, lecz także jako ktoś, kto ostrzega, interpretuje rzeczywistość oraz przemawia językiem mędrca⁶¹. Swe przemyślenia zamyka niejednokrotnie w zbijających z tropu formułach, które mają rozbawić, *zauroczyć lub zaszokować, w każdym razie poruszyć*⁶² widza. W klaunie, istocie tragikomicznej, sugeruje Jacques Heers, jest jakaś tajemnica, która ekscytuje intelekt, sprawiając, iż jawi się on bardziej jako artysta i swego rodzaju intelektualista niż zwyczajny komik⁶³. Z perspektywy klauna świat traci wyraźne kontury, a życie i śmierć przestają być poważnymi kwestiami⁶⁴. Wszystko, co się dzieje w rzeczywistości i dotyczy człowieka, pojmowane jest tu w myśl logiki zabawy, w której niepodzielnie panuje niezwykłość, chaos i którą rządzi

⁵⁷ Ibidem, s. 73.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ A. Richter, L.A. Zonner, „Clowning – An Opportunity...”, s. 143.

⁶⁰ Ibidem, s. 142–143.

⁶¹ J. Heers, *Święta głupców...*, s. 111.

⁶² Ibidem, s. 111.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ K.P. Epskamp, „The Clown Figure in Asian Theater”, *Humor – International Journal of Humor Research*, 1993, nr 6–3, s. 272–283.

przypadek. Zabawa nie odbywa się w minorowym nastroju oraz nie ma w sobie nic gorzkiego. To zjawisko zdecydowanie przyjemne.

Oczywiście, celem pasma nieustającej zabawy nie jest oszołomienie człowieka banałem. Za sprawą żartu klaun dąży głównie do wyeliminowania stanu beznadziejności, smutku, rozpacz, rezygnacji, a równocześnie rozbudza poczucie odprężenia, wolności, radości istnienia i przyjemności jakościowego przeżywania go w ostatniej fazie egzystencji⁶⁵. Klaun swym egzotycznym ubiorem o żywych, kontrastowo zestawionych barwach, dziwnymi rekwizytami, niezdatną gestykulacją budzi śmiech, którym łamie monotonię cierpienia, podnosi na duchu oraz relatywizuje fenomen śmierci. Nie jest to jednak śmiech pospolity, lecz szczególny – pozwala zachować dystans, a jednocześnie docenić wagę problemu.

Ze sztuką leczenia wiąże się nie tylko terapeutyczny, metafizyczny czy ontyczny aspekt tego rodzaju humoru, ale też i jego postać estetyczna. Znalazła ona swój wyraz na przykład w wystroju wnętrza kawiarni o nazwie *Szkielec*, przeznaczonej dla studentów medycyny w centrum Lublany w Słowenii. Do środka zaprasza gości nie sztyl, lecz stojący kościotrup wielkości dorosłego człowieka. Do kawiarni wiodą, niczym do grobowca, ciemny korytarz i strome schody. Wewnątrz kawiarni panuje półmrok. Ściany ozdobione są portretami zmarłych, którym poziomo poruszają się w powolnym rytmie oczy. Pod sklepieniem zawieszono imitacje ludzkich mumii z resztkami włosów i podartego przyodziewku, jakby z czasów niegdyśszego pochówku. Menu to między innymi drinki o nazwie *pocałunek śmierci*, *ekstaza nieboszczyka*, *odlot kościotrupa*, *przysmak wampira*. Napoje mogą być podawane także w naczyniach w kształcie trupich czaszek. W ramach przekąski można zamówić łakocie, między innymi, w formie ludzkich piszczeli. Czas spędzony w kawiarni umila odpowiednia muzyka. Wszystkie środki wizualne oraz akustyczne wykorzystane do aranżacji wnętrza nie budzą jednak grozy, lecz wywołują efekty komiczne⁶⁶.

Jednakże w sztuce leczenia czarny humor znajduje swój najpowszechniejszy wyraz na płaszczyźnie językowej. Naturalnie na gruncie

⁶⁵ H.R. Polilo, Ch. Swanson, „A Behavioral and Phenomenological Analysis of Audience Reactions to Comic Performance”, *Humor – International Journal of Humor Research*, 1995, nr 8–1, s. 5–28.

⁶⁶ Opisu dokonano na podstawie własnych obserwacji autora niniejszego tekstu.

medycyny odzwierciedla on język szeroko rozumianej kultury społecznej, za pomocą którego percypuje ona, wartościuje i werbalizuje fenomen śmierci. O roli języka w postrzeganiu tego zjawiska pisała choćby Anna Engelking w artykule *Istota i ewolucja eufemizmów na przykładzie zastępczych określeń śmierci*. Publikacja ta została tutaj przywołana, ponieważ zawarta w niej analiza problemu pozwala w pewnym stopniu uporządkować tę kwestię. Otóż A. Engelking, badając istotę i ewolucję eufemizmów na przykładzie zastępczych określeń śmierci, także tych o charakterze żartobliwym, podzieliła je według kryterium semantycznego na dwie grupy: metaforyczną i metonimiczną⁶⁷. Do pierwszej grupy znaczeniowej zalicza np. wypowiedzi dotyczące ostatniej fazy życia i momentu śmierci. Trafnym przykładem metafory o charakterze żartobliwym, obejmującej umieranie i kres życia, może być postawa Wiesława Michnikowskiego. Ów znakomity polski aktor mawia ostatnio o sobie, iż jest już w wieku *przedpogrzebowym* i zdarza mu się śpiewać *do zakopania jeden krok...*, parafrazując znaną piosenkę⁶⁸.

Źródłem humorystycznych metafor i eufemizmów odzwierciedlających przy tym intelektualną postawę oraz nastawienie emocjonalne personelu medycznego jest również wygląd, temperatura i pozycja ciała zmarłego. Naturalnie w tej grupie są także eufemizmy wartościujące zmarłego, które znamionują się silnym odcieniem lekceważącym. Przedmiotem ironii lekarzy i pielęgniarek bywają również zaświaty, przedstawiane w wielu, często zabawnych metaforach. Także interakcja z owym nadnaturalnym wymiarem istnienia zawierać może wiele elementów komicznych. Obrazuje je niedawna wypowiedź, znanej z noszenia wspañiałych kapeluszy, Hanki Bielickiej po jej pobycie w szpitalu, gdy balansowała na granicy życia i śmierci. Jak relacjonowała, nie podobała się istotom z tamtej strony kurtyny w takim stanie, więc nie chciały jej do siebie przyjąć i powiedziały: *Wracaj po swój kapelusz*⁶⁹.

Zastępcze określenia związane ze śmiercią, ale osadzone na regule metonimii widzimy natomiast najczęściej w zwrotach związanych

⁶⁷ A. Engelking, „Istota i ewolucja eufemizmów na przykładzie zastępczych określeń śmierci”, *Przegląd Humanistyczny*, 1984, nr 4, s. 124.

⁶⁸ A. Jasik, „Dowcip tanatologiczno-funeralny, czyli czarny humor w języku uczniów”, *Świat humoru*, s. 198.

⁶⁹ Wypowiedź telewizyjna Hanki Bielickiej z pierwszej dekady listopada 2005 r.

z trumną, grobem lub cmentarzem⁷⁰, na przykład trumnę konotuje się z jakąś częścią ludzkiej garderoby lub szkolnego wyposażenia. Istnieje też sporo humorystycznych wyrażen metonimicznych na określenie cmentarza. Czarny humor nie pomija także profesji grabarza, przyznaje mu się dziwaczne, „nobiletytułujące” tytuły naukowe, np. *magistra łopatologii*⁷¹.

Naturalnie, powyższe przykłady czarnego humoru jeszcze nie wyczerpują związanych z tym kwestii, jako że ta odmiana humoru w zasadzie nie ma granic. Jako wyraz filozoficznej postawy często można go spotkać w sztuce, między innymi w literaturze. Nieocenioną rolę tego typu humoru w przezwyciężaniu granic przeciwności losu wyartykułował choćby Hans Christian Andersen w baśni *Dobry humor* czy Henryk Sienkiewicz w noweli *Dwie łąki*⁷², a także Edgar Allan Poe w niektórych swych opowiadaniach. Humorystyczną postawę wobec śmierci widać wyraźnie również w dramacie Sławomira Mrożka *Wdowy*. Za sprawą elementów groteskowych lęk przed śmiercią zostaje rozładowany poprzez śmiech, z tym że nie jest to śmiech pospolity, lecz szczególny, pozwala bowiem zachować dystans przy jednoczesnym docenieniu wagi problemu⁷³. Występuje w wielu dowcipach, zagadkach, powiedzonkach, piosenkach. Czarny humor jest niemal stałym tematem rysunków Andrzeja Mleczki, Zygmunta Pytlika i innych⁷⁴. Ten gatunek humoru przewija się coraz częściej w filmach – zarówno w fabule, jak i treści dialogów. Do klasyki czarnego humoru należą już filmy *Rodzina Adamsów*, *Sześć stóp pod ziemią*, *Patch Adams* lub *Wojna i pokój* w reżyserii Woody’ego Allena, czy choćby druga polska wersja filmowa *Kariery Nikodema Dyzy*.

Współcześnie raczej już nie da się obronić postawy *filozofa-kapłana* jako jedynej możliwej relacji wobec umierania, śmierci i żałoby, ale prawdą także jest, że trudno zaufać tylko postawie *filozofa-błazna*. Wprawdzie posiada ona wiele zalet, ale to jeszcze nie znaczy, że nie kryje w sobie żadnego niebezpieczeństwa – wszak konsekwentne propago-

⁷⁰ A. Engelking, „Istota i ewolucja eufemizmów ...”, s. 124.

⁷¹ A. Jasik, „Dowcip tanatologiczno-funeralny...”, s. 196.

⁷² G. Guźlak, „Humor nie tylko w baśniach”, w: *Świat humoru*, s. 608.

⁷³ E. Sidoruk, *Antropologia i groteska w dziełach Sławomira Mrożka*, Białystok 1995, s. 95.

⁷⁴ *Czarny Humor*, 1993, nr 4.

wanie idei humoru można podejrzewać o skłonność do zmonopolizowania stylu myślenia.

Tymczasem wymaga ono szeroko otwartych perspektyw, wolnych przy tym od rozmaitych nacisków mody typowej dla danej epoki, ponieważ postawa *filozofa-błazna* wobec śmierci nie może zastąpić postawy *filozofa-kapłana*, i na odwrót. Tylko ich wspólna koegzystencja składa się na jej mądrość w odniesieniu do nieuchronności losu.

***Magna quaestio* w opowieści Erica Emmanuel Schmitta *Oskar i Pani Róża*¹**

Jedną z najchętniej czytanych ostatnio lektur, między innymi przez pracowników służby zdrowia oraz studentów kierunków medycznych, jest książka *Oskar i Pani Róża* pióra Erica Emmanuel Schmitta. Można rzec, że od chwili pojawienia się jej w polskim przekładzie cieszy się ona nieodmiennie sporym uznaniem. Popularność opowieści podsycają na ogół pochlebne opinie szerokiego grona recenzentów. Wielu z nich na przykład zachwala ją jako *bestseller* lub prawdziwy *hit*². Inni z kolei porównują do *Małego Księcia* Antoine'a de Saint-Exupéry'ego³. Są też tacy, którzy twierdzą, że *Oskar i Pani Róża* jest nawet od niego lepsza, ponieważ stanowi poważną, a nie чулостkową próbę odpowiedzi na pytanie *Jak żyć i akceptować cierpienie?* Nie wdając się w rozstrzyganie sporu dotyczącego wyższości książki Schmitta nad *Małym Księciem*, nadmienię tylko, że *Mały Książę* jest utworem radykalnie odmiennym od opowieści *Oskar i Pani Róża* i absolutnie z nią nieporównywalnym. Wbrew zwolennikom Schmitta uważam, że to jednak autor *Małego Księcia* wspiął się na szczyty intelektualnej finezji, podczas gdy Schmitt miejscami epatuje mało wyrafinowanym naturalizmem. Niestety, może być coś z prawdy w stwierdzeniu mówiącym, że książka Schmitta stanowi przykład grafomaństwa oraz pseudoliterackiego melodramatu, daleko odbiegającego od literatury wysokich lotów⁴.

Naturalnie nie podzielam w pełni tego nieco przesadnego poglądu. Tak samo, jak nie zgadzam się z optymistyczną tezą tych autorów, którzy sugerują, jakoby Schmitt w kwestii sensu cierpienia dzieci rozwiązał wie-

¹ Pierwotna wersja tekstu *Czytając Erica Emmanuel Schmitta* prezentowana była na V Międzynarodowej Konferencji Naukowo-Szkoleniowej, W drodze do brzegu życia, Białystok, 11–14 grudnia 2010 r.

² www.biblioteka.pl/book

³ Ibidem.

⁴ <http://ksiazki.wp.pl/katalog/recenzje>

le gordyjskich węzłów i pośrednio odpowiedział na pytanie *Dlaczego?* Do sceptycznej oceny skłania mnie przede wszystkim brak poparcia owego stwierdzenia rzeczową argumentacją. Zamiast niej entuzjaści książki powtarzają jedynie myśl pisarza, według której sens cierpienia chorego terminalnie i niewierzącego w Boga dziecka zdaje się tkwić w *katharsis* jego umysłu. Oczyszczenie ma być niezbędne, między innymi, do obudzenia w konającym dziecku wiary. Cała fabuła książki *de facto* jest skupiona na wyartykułowaniu tej właśnie sprawy⁵. Już na pierwszej stronie bohater Schmitta powiada: *Nazywają mnie Jajogłowym, wyglądam na siedem lat, mieszkam w szpitalu z powodu mojego raka i nigdy do Ciebie się nie odzywałem, bo nawet nie wierzę, że istniejesz*⁶. W zakończeniu zaś, podsumowując swoje doświadczenia z perspektywy czasu, mówi: *miałem wrażenie, że bierzesz mnie za rękę i wprowadzasz w sam środek tajemnicy. By zgłębić tajemnicę*⁷.

W świetle filozoficznego dyskursu, toczącego się od wieków w tym przedmiocie zastanawia tu fakt sformułowania tak śmiałej tezy oraz zupełny brak zainteresowania ze strony admiratorów opowieści Schmitta jej uzasadnieniem. Czyżby Schmitt proklamował jakąś nową, bezwzględną prawdę, niewymagającą racjonalnego ugruntowania? Wprost przeciwnie, on tylko powielił w nowej szacie stwierdzenie wywodzące swój rodowód z dawno już martwego schematu pojęciowego, co gorsza – obarczonego przy tym skandalem moralnym i intelektualnym, przejawiającym się w nadawaniu złu znamion dobra. Wiadomo, że nadmiar cierpienia dziecka, wiodącego je ku kresowi bycia w świecie, jest i zawsze pozostanie złem. Szukanie więc racji usprawiedliwiających dla takiego zła rodzi tylko zgorzelenie.

W jaki zatem sposób Schmitt próbuje uprawomocnić swoją tezę bez ryzyka popadnięcia w stare pułapki? Można zakładać, iż odpowiedź tkwi w fabule jego opowieści. Tymczasem lektura tekstu nie dostarcza żadnych przekonujących rozstrzygnięć. Zamiast nich, mamy do czynienia z płataniną wątków rozmaitej proveniencji, przypadkowo z sobą powiązanych. Aby owa konstatacja nie pozostała gołosłowna, poniższe refleksje będą dla niej wystarczającym dowodem.

⁵ Ibidem, s. 72–73.

⁶ E.E. Schmitt, *Oskar i Pani Róża*, tłum. B. Grzegorzewska, Kraków 2005, s. 7.

⁷ Ibidem, s. 73.

Otóż, na początku książki Schmitt anonkuje, że jej bohaterem jest umierający na nowotwór dziesięcioletni chłopiec, jednakże w dalszej części dzieła ujmuje go w kategoriach jakiejś ludzkiej hybrydy. Pod względem świadomości jest ona skrzyżowaniem dziecka, młodzieńca, mężczyzny w sile wieku i starca. Ten dziwny byt, szybko przemijający w wartkim strumieniu zanikania, przeżywa równocześnie „czasów wiele”. Oczywiście, nie znaczy to, że owe „czasy” skupiły się wbrew prawu temporalności w jednym krótkim okresie. Rzecz idzie przede wszystkim o grę wyobraźni, dzięki której nieszczęśliwe dziecko o imieniu Oskar przenosi się do świata utopii. Oskar czyni tak po odkryciu tragicznej prawdy, iż dzieciństwo dla dzieci jego pokroju jest torturą nie do wytrzymania, zaś świat dorosłych, kuszący rozmaitymi możliwościami, znajduje się poza jego zasięgiem i nigdy nie będzie mu dany. Za sprawą wolontariuszki Pani Róży zaczyna więc kompensować sobie nieosiągalne wartości poprzez symulowanie dorosłości w miniaturze.

Być może przez ten manewr Schmitt usiłuje pokazać, że ucieczka dziecka w udawanie dojrzałości jest sposobem na uratowanie resztek jakości jego życia i metodą uczynienia go jeszcze w ogóle możliwym, jednakże tekst upoważnia do przypuszczenia, iż w tym zabiegu, oprócz troski o *ars vivendi*, kryje się także inny ważki powód. Tylko tą strategią autor *Oskara i Pani Róży* jest w stanie nieco złagodzić paradoksy teodycei ujawniające się najpełniej w obliczu śmierci dziecka. Stąd dzieje Oskara muszą być historią dorosłego człowieka. Z nimi również musi być skorelowane pojęcie Boga, tak aby nie obciążała Go zbyt odpowiedzialność za zło, dlatego Bóg Oskara jawi się jako byt o nieprzeniknionej naturze, milczący, nieskończenie oddalony od świata, zupełnie nieinteresujący się losem śmiertelników. Jego idea przypomina deistyczne pojmowanie bóstwa. Taka koncepcja Boga, niestety, wcale nie tłumaczy sensu cierpienia umierających w męczarniach dzieci, ponieważ nie zawiera żadnych racji, dla których miałyby one w Niego uwierzyć.

Schmitt, świadom chyba niedostatków powyższej argumentacji, wprowadza na końcu opowieści nowy wątek, który w jego zamyśle ma uzupełnić te braki. Daje więc w nim do zrozumienia, że odsunięcie się Boga o całą nieskończoność od cierpiącego Oskara jest pozorne. W gruncie rzeczy Jego absencja jest celową taktyką prowadzenia Oskara, długą i zawiłą *via purgativa*, aż do stadium rozbudzenia w nim wiary.

Kiedy Oskar dotarł już do tej fazy, Bóg nie może pozostawać wciąż nieobecny, konieczna jest zatem zmiana Jego pojęcia i inne rozłożenie akcentów. W epilogu Schmitt zastępuje przeto *ad hoc* deistyczną ideę bóstwa panteistyczną koncepcją Boga, immanentnie przenikającego każdą rzecz. Odtąd miejsce przygnębiającego pesymizmem nastroju zajmuje optymistyczna aura. Bóg nie jest już daleki, ale bardzo bliski, powszechnie uobecnia się na przykład w barwach przyrody, odcieniach światła, łagodnym szumie drzew.

Tym sposobem pierwotnie cierpiący na metafizyczną samotność, niewierzący Oskar, w zakończeniu opowieści, jak w okrutnej baśni, zostaje ostatecznie oczyszczony zabójczym cierpieniem i stojąc już nad własnym grobem, ma poczucie bliskości Boga i „dar” wiary, za który jest nawet bardzo wdzięczny. W stanie nieomal agonalnym mówi:

Dziękuję, że przyszedłeś. (...) Poczułem, że przychodzisz. (...) Zrozumiałem, że jesteś obok. (...) Wpatrywałem się w światło, w kolory, drzewa, ptaki, zwierzęta. Czułem jak powietrze wpada mi w nozdrza i sprawia, że oddycham. Słyszałem głosy rozbrzmiewające na korytarzu, jak pod kopułą katedry. Czuję, że żyję. Drżałem z rozkoszy. Co za radość życia. Byłem zachwycony. Dziękuję Ci, Panie Boże, że to dla mnie zrobiłeś. (...) Dziękuję⁸.

Wprawdzie Schmitt pozyskał dla wiary Oskara ateistę, jednak nie obronił swojej wizji sensu cierpienia. O jego uzasadnieniu długo można się rozwódzić, wystarczy jednak powiedzieć, że niemal przypomina horror, zaś pojawiające się w opowieści pojęcia Boga nie tylko wzajemnie się wykluczają, ale w ogóle nie korelują z Jego obrazem u przeciętnego dziesięciolatka. Zwłaszcza takiego, który zmaga się z wizją śmiertelnej choroby i wyobrażeniem własnego kresu.

W tej fazie ontogenezy dziecko ma całkowicie inną koncepcję bóstwa. Opierając się na kryterium rozwoju psychicznego, ustalono, że dominuje w niej wizerunek autorytarno-prawny, silnie podbarwiony antropomorfizmem moralnym⁹. Na tym etapie w obrazie Boga dziecko może dostrzec Jego troskę oraz dobro, ale pod warunkiem, że wcześniej miało stosowny przykład w uczuciowo-intelektualnej postawie rodziców i per-

⁸ Ibidem, s. 72–73.

⁹ Więcej informacji o tej sprawie znajduje się w mojej książce *Czy cierpienie ma sens? Teodycea wobec bólu i cierpienia*, Kraków 2004.

sonelu medycznego. Rodzice oraz pracownicy służby zdrowia wręcz muszą dawać zewnętrzny wyraz swym przekonaniom. W przeciwnym razie doświadczenie cierpienia, które jest udziałem dziecka, nie da się powiązać w jakikolwiek sposób z obrazem bliskiego Boga. Treść książki tymczasem jednoznacznie pokazuje, że poza Panią Różą rodzice Oskara pozostawili go w szpitalu samemu sobie. Ich relacja ograniczała się do sporadycznych, niechętnie składanych wizyt, które emanowały niepokojem oraz zamętem, nie sprzyjały więc konstytuowaniu przyjaznego obrazu Boga. Nie pomagała w tym Oskarowi także strategia uników, stosowana przez zakłopotany i bezradny personel medyczny.

W fabule opowieści jest to kolejny illogizm. Następny pojawia się między sugestią zachęcającą umierające dziecko do akceptacji cierpienia a jego uzasadnieniem¹⁰. Owa akceptacja ma przynieść korzyści wierze, a uzasadnienie polega na naocznej prezentacji przykutej do krzyża figury Chrystusa *prawie gołego, wychudzonego, z ranami na ciele, twarzą po której spływa krew od cierni, i głowę ledwie trzymającą się na szyi*¹¹.

Ten rodzaj argumentacji wywołuje spore zaniepokojenie na gruncie pedagogiki. Panuje tu zgodne przekonanie, że dzieciom w wieku bohatera książki nie powinno się opowiadać o męce Jezusa. Niewskazane jest także epatowanie widokiem jego ciała oszpeconego torturami. Obraz okrucieństwa budzi w dzieciach przerażenie i przekracza zdolności ich rozumienia. Poza zasięgiem ich możliwości jest gotowość do naśladowania postawy męstwa¹². To niebezpieczny sposób stawiania przed nimi nadmiernych wymagań i narażania na niepotrzebne cierpienia – mówiąc na marginesie, trudny do udźwignięcia nawet przez dorosłych. Jeżeli ktoś zamierza rozmawiać z umierającymi dziećmi o Jezusie, to powinien skupić się raczej na Jego trosce o chorych i dobroczynnej działalności. To z pewnością nie uchybi prawdzie, a dzieciom zaoszczędzi dodatkowych udręk.

Polemicznie zabarwione uwagi z zakresu pedagogiki warto dopełnić filozoficzną intuicją. Ten typ przeczucia, zawierając wyobrażenie o *theatrum* cierpienia umierającego dziecka, nieco inaczej rozłożyłby akcenty w interpretacji *misterium crucis*. Przede wszystkim dążyłby do podkreśle-

¹⁰ E.E. Schmitt, *Oskar i Pani Róża*, s. 47–48.

¹¹ Ibidem, s. 45.

¹² M. Leist, *Pierwsze kroki ku Bogu*, tłum. I. Gano, Warszawa 1979, s. 31.

nia takich kategorii myślowych, które uwypukliłyby bliskość Boga współcierpiącego razem z człowiekiem i kooperującego z nim w nieszczęściu. Poprzez wprowadzenie tej perspektywy myślenia wymóg akceptacji cierpienia jako warunku koniecznego do duchowej transformacji czy osiągnięcia etycznej dzielności schodzi na dalszy plan. Jego miejsce zajmuje ontyczna solidarność w cierpieniu. Bóg zaczyna być konotowany nie z bezkompromisowym posłuszeństwem wobec imperatywu odkupienia, lecz z atrakcyjnym sprzymierzeńcem i niezastąpionym przyjacielem, dyskretnie wspierającym ciepłem miłości miłosiernej. To raczej z niej dziecko będzie czerpać siłę do trwania na swej *via dolorosa*, a nie z piety emanującej grozą oraz chłodem śmierci. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby inspirować dziecko do osławiania się właśnie z tym aspektem w postawie Chrystusa.

Wykazane powyżej przykłady sprzeczności dowodzą, że w opowieści brakuje selekcji przypadkowych koincydencji od wiedzy adekwatnej. To siłą rzeczy podaje w wątpliwość merytoryczną jakość odpowiedzi na pytanie *Dlaczego?* Wprawdzie pisarzowi przysługuje wolność wypowiedziania się o różnych sprawach tak jak on je rozumie, jednak czytelnik ma prawo sprawdzić, czy twórca wykazał się rzetelną oceną własnych kompetencji. Wydaje się, że w powyższych kwestiach Schmitta bardziej uwiódł urok własnej wyobraźni niżli wycucie realizmu. Ceną uległości złudnej fantazji była chwilami utrata z pola widzenia dobra cierpiącego dziecka. Autor, owszem, pisze o dziecku, lecz – niestety – miejscami bez dziecka.

Oprócz treści autor zaskakuje jeszcze formą językową opowieści. Szata językowa jest utkana z przędzy ludowej rubasznosci, bogato przy tym okraszanej niecenzuralnymi wyrazami. Turpizm językowy podkreślają niewybredne epitety używane przez głównego bohatera, którymi hojnie on obdarza wiele postaci opowieści, ze swoimi rodzicami włącznie. W konfuzję wprowadzają zwłaszcza pejoratywne określenia wobec dzieci upośledzonych umysłowo oraz ich zachowań¹³. Niezrozumiałe jest, dlaczego pisarz, przemawiając ustami dziecka, posługuje się właśnie tak mało wyszukany językiem. Czyżby nie znały one innej mowy i obca im była kultura słowa? A jeśli nawet w zamysle autora ich mowa rzeczywiście tak wygląda, to jeszcze nie powód, aby stanowiła dla pisarza kryterium jego stylu narracji – wszak język jest substancją tak plastycz-

¹³ E.E. Schmitt, *Oskar i Pani Róża*, s. 55–56.

nę, że zawsze można osiągnąć te same cele bez odzierania go z dobrych manier. Zupełnie niepotrzebne jest brukanie estetyki słowa brzydotą i dodatkowe wysycanie niesmakiem już i tak wystarczająco wstrętnego doświadczenia nicestwienia bytu.

Pomimo krytycznych uwag o utworze Schmitta, przyznać trzeba, że jest to pierwsze dzieło w całości poświęcone zmaganiom umierającego dziecka. Taka książka w literaturze jak dotąd nie istniała. Nie jest to dokonanie w pełni udane, co może nieco zastanawiać, gdyż po autorze od dawna parającym się piórem oczekuje się bardziej przemyślanej i spójnej konstrukcji. Trudno jednakże nie docenić próby podjęcia przez niego tak skomplikowanego wyzwania. Przed chęcią sprostania mu powinien on jednak najpierw dokładnie zmierzyć siły na zamiary, a nie odwrotnie. Dzięki temu dzieło odznaczałoby się głębszą filozoficzną przenikliwością oraz zyskałoby więcej literackiego wdzięku, zaś trafne spostrzeżenia, których w opowieści jest całkiem sporo, zajaśniałyby mocniejszym blaskiem.

Z całą pewnością na szacunek zasługuje uwaga Schmitta dotycząca pustej przestrzeni wokół „odchodzącego” dziecka, wszak autor nie pokazuje jej w kategoriach *locus standi* pozbawionego znaczenia, lecz jako miejsce kategorycznie domagające się wypełnienia terapeutycznym wsparciem. Uznanie należy się za wyartykułowanie poczucia straszliwej samotności dziecka, które bezradne, doznając trwogi przed śmiercią, nie znajduje dla siebie żadnego punktu odniesienia. Wysoce umotywowany jest też u Schmitta postulat utrzymania prymatu rozmowy z dzieckiem o śmierci oraz jego lękach przed zachowaniem milczenia w obawie naruszenia jej tabu. Na wysoką ocenę zasługuje ponadto docenienie prawa umierającego dziecka do prawdy i poszanowania jego autonomii. Trzeba również podkreślić umiejętność doboru metafor choroby, takich jak np. *Dusicielka z Langwedocji*, *Rzeźniczka z Limousin*, *Diablica Sinclair*¹⁴, które rozpalają wyobraźnię dziecka i pobudzają w nim wzmacniające energie.

Wprawdzie te pozytywne elementy nie uczynią z książki *Oskar i Pani Róża* dzieła nadzwyczajnego, jednak przemawiają na jego korzyść. Warto zatem je czytać, ale przy jego lekturze nie rezygnować z krytycyzmu, wszak tylko on uchroni prawdę *magna quæstio* przed mistyfikacją i pozwoli zachować część pomysłów Schmitta dla dobra sztuki leczenia.

¹⁴ Ibidem, s. 13.

Magna quaestio w bajce Kornela Makuszyńskiego O tem, jak Wicek Warszawiak pognął śmierć¹

Spoglądając na dzieje kultury zachodnioeuropejskiej pod kątem zaprzyjaźniania się człowieka ze śmiercią, łatwo w nich dostrzec, jak szeroki wachlarz form przybiera sztuka umierania. Jednakże pomimo to bogactwa naznaczone są piętnem istotnego braku, ponieważ wykreowane w poprzednich stuleciach różne modele *ars moriendi* oferowane były ludziom wyłącznie dorosłym. Próżno zatem szukać wśród nich jakiejś wersji przeznaczonej tylko dla dzieci. Słusznie więc można odnieść wrażenie, iż sprawą przysposobienia dzieci do spotkania z Tanatosem ani ich pytaniem *Dlaczego?* raczej się nie interesowano.

Oczywiście, teza ta nie upoważnia do wniosku, jakoby wobec tych kwestii panowała w kulturze atmosfera zupełnej obojętności, jak sugerują zwolennicy determinizmu demograficznego² – wszak pochodzące z czasów antycznych nagrobne inskrypcje mogą świadczyć nie tylko o przejawach celebracji zakończonej nie w porę egzystencji dziecka, lecz także o głębokiej rodzicielskiej z nim więzi³. Podobne konotacje zdają się przywodzić na myśl wzniesione w różnych epokach mauzolea i styl ornamentyki ozdabiającej dziecięce grobowce. *In perpetuum rei memoriam* zostały założone parki. Szczere uczucia emanują też z wielu utworów o charakterze elegijnym, zwłaszcza autorstwa tych poetów, którzy sami kiedyś doznali faktu osierocenia, jak choćby Jana Kochanowskiego. Ogromną siłę żałobnych emocji zawierają dzieła wielu wybitnych kompozytorów.

¹ Pierwotna wersja tekstu „Ludyczny sposób osławiania dzieci ze śmiercią w ujęciu Kornela Makuszyńskiego”, w: red. E. Krajeńska-Kuślak, *W drodze do brzegu życia*, t. IV, Białystok 2008.

² I. Barton-Smoczyńska, *O dziecku, które odwróciło się na pięcie*, Łomianki 2006, s. 11.

³ W. Suder, „Śmierć dziecka w starożytnym Rzymie”, w: red. B. Płonka-Syroka, *Studia z dziejów kultury medycznej. Moralny wymiar choroby, cierpienia i śmierci*, Wrocław 1999, s. 34.

Naturalnie, kwestia psychicznego związku między rodzicami a ich bezpowrotnie utraconym potomstwem to jedno, zaś zagadnienie oswojania dzieci z nieuchronnością losu to sprawa zupełnie inna. Jakie były przyczyny pominięcia w horyzoncie myślenia tej subtelnej kwestii, tego nie sposób dokładnie powiedzieć, ponieważ tocząca się od kilku dekad debata w tym przedmiocie daleka jest od jednoznacznej konkluzji. Nie wdając się przeto w jałową polemikę z uczonymi, skupimy się w niniejszych refleksjach na ukazaniu kilku intuicji, które dają pewien wgląd w naturę egzystencjalnych reakcji dziecka, wywołanych doświadczeniem fenomenu śmierci oraz brakiem odpowiedzi na pytanie *Dlaczego?*

Z pierwszych przeczuć klarownie zwerbalizowanych przez twórców literatury pięknej doby dziewiętnastego stulecia wynika, że główną dominantą przeżyć dziecka był paraliżujący strach. Jego źródło stanowiła najczęściej utrata bliskiej mu osoby albo doświadczenie własnego umiierania, które urzeczywistniało możliwość całkowitego niebycia. Złożony koloryt smutku dzieci, świadomych ekspansywnego działania śmierci, wydzierającej im resztki już i tak ledwo pulsującego w nich życia, wyraziście nakreślił, między innymi, Charles Dickens w powieści *Oliver Twist*⁴. Niekiedy w dziełach różnych pisarzy spotkać też można charakterystykę symptomów tanatycznej trwogi, przypominającą objawy nazywane w języku współczesnej psychiatrii stuporem. Osobliwość owego odrętwienia adekwatnie oddał np. Lew Tołstoj w XXVII rozdziale dzieła *Dzieciństwo – Lata chłopięce – Młodość*, opisując reakcję kilkuletniego dziecka na widok złożonego w trumnie ciała jego zmarłej matki⁵.

Nie trzeba szczegółowych rozważań, aby stwierdzić, że spostrzeżenia licznych pisarzy znamionuje wręcz genialna trafność. Celność ich ujęć jasno potwierdzają najnowsze publikacje z obszaru psychologii oraz bioetyki⁶. Nie dziwi zatem fakt przyjęcia za podstawowy kanon w literaturze takiego sposobu eksplikacji przeżyć dziecka w obliczu śmierci. Zgodnie z uznanym wzorcem sugerowano, aby dzieciom oszczędzić przykrych doznań i raczej nie podejmować z nimi rozmów na temat śmierci.

⁴ Ch. Dickens, *Oliver Twist*, tłum. N. Gren, Kraków 2005, s. 54.

⁵ L. Tołstoj, *Dzieciństwo – Lata chłopięce – Młodość*, tłum. P. Herz, Warszawa 1953, s. 114–115.

⁶ M.B. Mahowald, „On Caring for Children”, in: ed. D.C. Thomasma, *Birth to Death. Science and Bioethics*, Cambridge 1996, s. 86–98.

Jednym z niewielu odstępstw od tego sztywnego prawidła jest nowatorskie stanowisko Kornela Makuszyńskiego, który w swoim utworze *O tem, jak Wicek Warszawiak pognął śmierć* zerwał z obowiązującym schematem. *Novum* konceptu wzmiankowanego dzieła nie polega na udzielaniu przez jego autora odpowiedzi na pytanie *Dlaczego?*, lecz przejawia się w próbie budowania postawy uodpornienia podmiotu. W konstruowaniu owej postawy Makuszyński nie odwołuje się jednakże do stoickiego ideału męstwa ani nie zaleca naśladowania adaptacyjnego poddaństwa względem nieuchronności losu w imię ofiary. On podąża tropem logiki myślenia właściwej dla tradycji śmiejących się filozofów⁷ i postawę dziecka wobec śmierci osadza na regule ironii, stąd też cały jego utwór utrzymany jest w konwencji serio-komediowej.

Ironia w dziele Makuszyńskiego zawiera wiele różnych aspektów. Najważniejszy jest w niej wymiar filozoficzny i to on, jak sądzę, najbardziej przesądza o jej ogólnej wymowie. Rangę tego wymiaru widać wyraźnie w artykulacji natury bytu głównego bohatera, wizerunku śmierci oraz w postaci heroizmu. W tragikomiczny nastrój swojej wizji *ars moriendi* Makuszyński wprowadza opisem osobliwości bytu bohatera, który to byt naznaczony jest piętnem deficytu. Defcyt przejawia się w nietrwałości istnienia oraz w przypadkowym rzuceniu w świat bez żadnego stałego oparcia w czymkolwiek. Jego istnienie, wydane na totalną ontyczną samotność, od momentu swojej ontogenezy pozostaje – jak literacko opisał ów stan Søren Kierkegaard – *samotne w swym cierpieniu i samotne ze swą rozpaczą*⁸. Używając natomiast metafory Platona, można rzec, że o charakterze kondycji bohatera przesądza jego pochodzenie – wszak powiła go *Penija*, czyli Bieda. Przy tej okazji wypada nadmienić, że w greckiej etymologii *Penija* oprócz nędzy oznacza także cierpienie, trud i móżól⁹, przeto bohater Makuszyńskiego, podobnie jak Eros z mowy Sokratesa zamieszczonej w *Uczcie* Platona jest, między innymi, cierpiącym nędzarzem. Eros *boso chodzi* – pisze Platon – *bezdomny po ziemi się wala, własnego dachu nad głową nie ma, bez pościeli sypia, pod progiem albo gdzieś przy drodze*¹⁰. Wicek zaś jest sierotą tułającą się w dzień po ulicach War-

⁷ Pseudo-Hippokrates, *O śmiechu Demokryta*, tłum. K. Bartol, Gdańsk 2007, s. 20–29.

⁸ S. Kierkegaard, *Albo, albo*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1982, t. II, s. 111.

⁹ K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, tłum. J. Drewnowski, Warszawa 1991, s. 21.

¹⁰ Platon, *Uczta*, XXII D, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988.

szawy lub po wiejskich bezdrożach, z kolei noce przesypia nad brzegiem Wisły albo wśród pól. Ta analogia uzmysławia, jak znamię niedostatku odziedziczonego po matce stygmatyzuje jestestwo bohatera, odciskając swe głębokie ślady we wszystkich jego komponentach¹¹.

Wbrew jednak doświadczeniu niedoskonałości swojej natury, bohater nie wpada w pesymizm i przygnębienie, lecz paradoksalnie tę ułomność traktuje z lekkim przymrużeniem oka oraz radosnym uśmiechem¹². *Bieda*, która wyszkoliła go w rozmaitych rzeczach, nauczyła go również, *jak się jej nie dać*¹³ i zachować w życiu poczucie humoru. Jednym z symptomów tego zachowania jest zamiłowanie do pewnego typu mądrości, stąd bohater w wydaniu Makuszyńskiego – pomimo ontycznej samotności – potrafi sprytnie znaleźć dla siebie sieć wsparcia. Odnajduje ją w świecie swej bogatej wyobraźni, w której powołuje do życia rozmaitych sprzymierzeńców. W sukurs przychodzą mu istoty baśniowe, aniołowie i święci. Wyimaginowane postaci akceptują bohatera, podziwiają go, podnoszą na duchu, ochraniają przed niebezpieczeństwem i udzielają mu cennych wskazówek. Niekiedy nawet proszą go o wyświadczenie im przysługi¹⁴. Znakiem rozpoznawczym bohatera miłującego mądrość jest także jego uwielbienie dobrych i pięknych stron egzystencji, skłonność do żartów oraz upodobanie do zabawy, z tym, że zabawa dla niego nie oznacza, wbrew wizji Arystotelesa, jakiejś formy wypoczynku po mozolnym trudzie¹⁵. Jego bawienie się należy raczej postrzegać w kategoriach filozofii zabawy proveniencji Friedricha Nietzschego.

W świetle wypowiedzi autora *Narodzin tragedii* trzeba uznać ją za pewną odmianę pracy, wypływającej z woli człowieka i chętnie przez niego wykonywanej¹⁶. Lecz w przeciwieństwie do Nietzscheańskiej koncepcji zabawy, niezdeterminowanej jakkolwiek potrzebą zdobycia konkretnego celu, bohater Makuszyńskiego jest całkowicie zorientowany na osiągnięcie wymiernego *telosu*. Dlatego nawet w największym upojeniu

¹¹ K. Makuszyński, „O tem, jak Wicek Warszawiak pognął śmierć, w: K. Makuszyński, *Bardzo dziwne bajki*, Warszawa 1920, s. 11.

¹² Ibidem, s. 11.

¹³ Ibidem, s. 12.

¹⁴ K. Makuszyński, *O tem jak Wicek...*, s. 13, 58, 68.

¹⁵ Arystoteles, *Polityka*, VIII 2, 1337b, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964.

¹⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 1990, s. 27.

dionizyjskim żywiołem zabawy nigdy nie traci on kontroli nad sobą i nie rezygnuje z własnej suwerenności. Będąc wychowankiem *Biedy*, daleki jest od zniewolenia typowego dla pospolitego umysłu, zatracającego się w chwilowej lekkości bytu. Ta niezależność jest dla niego niezbywalna, ale nie dla niej samej jako wartości autotelicznej. Ona jest mu potrzebna po to, aby w możliwie najwyższym stopniu być wolnym w doborze najskuteczniejszego gatunku ironii w walce z bezwzględnością śmierci.

Niewątpliwie, uwypuklenie w naturze bohatera immanentnej inklinacji do zabawy skazuje go równocześnie na śmieszność. Może się wręcz wydawać, że to jest jej najsłabszy punkt. Tymczasem to, co jawi się w naturze komiczne, stanowi *de facto* największą siłę głównej *dramatis personae*, jako że połączenie predyspozycji do roześmianej zabawy ze śmiesznością tłumaczy właśnie urok sensu ironii. Otóż przez zabawę i śmiech przenika radość woli życia, zaś w śmieszności odsłania się jedna z ponadczasowych filozoficznych prawd dotyczących ludzkiego losu. Głosi ona, że egzystencja człowieka jest komiczną i zarazem straszną farsą, która ostatecznie zawsze źle się kończy, przeto bycie w świecie, zdaniem Manfreda Geiera, sprowadza się do śmiesznej smutności i smutnej śmieszności¹⁷. Wbrew tej gorzkiej prawdzie bohater uśmiecha się jej na przekór. Reaguje tak, jak niegdyś czynił to podobno Demokryt z owym „*a jednak*”, które nie pozwala porzucić ludzkiej tęsknoty za życiem szczęśliwym¹⁸, zachowując względem nieuchronności rys umiarkowanej wyższości.

Ten sam tryumfujący uśmiech bohatera wynurza się także z estetycznego *modus operandi*, w którym Makuszyński ukomicznia śmierć według konwencji przedstawienia plastycznego typowego dla renesansu oraz czasów późniejszych. Autor dzieła, programowo odchodząc od średniowiecznej figury śmierci przesiąkniętej melancholią oraz turpizmem, ogołaca ją z makabrycznych akcesoriów zmysłowości i zastępuje nową symboliką. Oryginalność konceptu polega na tym, że jego treść nie ogranicza się do sarkazmu i szyderstwa, lecz zawiera formy mieszane, takie jak pociesność, dziwaczność, pokraczność oraz absurd wyrażony. U podstaw nonsensu leży gra artystycznej wyobraźni, w której wątki i motywy tak dalece wzajemnie się przenikają, że w konsekwencji za-

¹⁷ M. Geier, *Z czego śmieją się mądrzy ludzie*, tłum. J. Czudec, Kraków 2007, s. 52.

¹⁸ Ibidem, s. 52.

łamują jednolitość upostaciowienia śmierci. Stąd też, jak unaocznia zamieszczony poniżej *passus*, śmierć

(...) nie jest jedna na cały świat, boby sobie rady nie dała z tyloma ludźmi. Jest ich bardzo wiele, bo każdy naród ma swoją Śmierć i każda inaczej wygląda. Śmierć angielska jest bardzo dziwna, bo się nigdy nie śpieszy, tylko powoli sobie idzie, fajeczkę pali i czasem tylko splunie, a nic nie gada. Zetnie człowieka, to tylko mruknie sobie i zaraz kosę czyści, którą ma śliczną, z doskonałej stali. Francuska śmierć jest zawsze wesoła, gwizdże sobie, a jak człowiekowi głowę zetnie, to go zawsze potem przeprosi i mówi mu: musisz – ale to mu już nic nie pomoże. Amerykańska Śmierć zawsze chodzi w cylindrze, jest najchudsza ze wszystkich i nie ma zwyczajnej kosi, tylko jakąś dziwną maszynkę, którą od razu zabija stu trzydziestu siedmiu ludzi. Polska Śmierć jest teraz inna, niż była dawniej, a tamta była bardzo odważna i kiedy szła ścinać komu głowę, to tańczyła zawsze mazurka. (...) Teraźniejsza Śmierć jest taka sobie, co nie zna dobrze swojego rzemiosła¹⁹.

O bylejakości polskiej śmierci przesądza jej błazeństwo, naszkicowane przez Makuszyńskiego z niezwykłą precyzją. Dzięki sporządzeniu szczegółowego malunku autor uczynił dostępną prawdę o śmierci, łatwo przy tym uchwytą dla percepcji wzrokowej. Ważną rolę w wyławianiu jej kwintesencji na powierzchnię odgrywa kolorystyka, emocjonalność, ruch, *locus standi* oraz akustyka. Makuszyński, nasycając kolorytem bladozielonym fizjonomię upersonifikowanej śmierci, podkreśla stopień jej martwoty, zaś barwiąc odcieniem żółtym jej szkielet, akcentuje stadium jego kruchości. Ikoniczny wizerunek śmierci dostarcza sporej wiedzy o typie jej emocji oraz kulturze ich ekspresji. Na tej podstawie wiadomo, iż śmierci raczej obce jest uczucie radości, a jeśli kiedykolwiek coś ją ucieszy, wówczas *ni stąd, ni zowąd zaczyna tańczyć*²⁰, wykręcać piruety i niezgrabnie *podrygiwać*²¹. Najczęściej jednak widać ją autystycznie zatopioną w uczuciowej próżni, ziewającą i pasywnie wyczekującą²², albo wprost przeciwnie, można ją zobaczyć w napadzie furii, w której ze złości gryzie korę drzewa, tak gwałtownie, że *sobie wyszczerbia zęby, tłucze o pień głowę, łamie ręce*²³, i *wyrywa resztki włosów*²⁴.

¹⁹ K. Makuszyński, *O tem jak Wicek...*, s. 32.

²⁰ Ibidem, s. 33.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 39.

²³ Ibidem, s. 33.

²⁴ Ibidem, s. 86.

Plastyczność narracji ewokuje słabą vitalność śmierci, wyrażającą się w niezdatnym sposobie poruszania się, typowym dla indywiduum pokonanego przez czas. Dlatego owo dziw, przechadzając się spowolnionym krokiem ulicami miasta, *człapie gnatami po bruku*²⁵, zaś wędrując po bezdrożach, *żebrem zahaczy o jakiś krzak albo sucha kość w niej zatrzęszczy*²⁶. Jeśli się zna mizerną fizycznie kondycję śmierci, nie zaskakuje wcale widok chwili, w której zamierza ona pozbawić kogoś życia – wszak zamachuje się kosą gorzej niż amator, więc chybia celu, *przecinając tylko powietrze*²⁷. W trakcie wykonywania tego niebezpiecznego procederu zatacza się *jak pijana*²⁸, traci równowagę i *fika kozła*²⁹. Wprawdzie po upadku zaraz się podnosi, ale jest nim tak oszołomiona, iż z szeroko otwartymi ustami niepewnie rozgląda się dookoła³⁰.

Kompozycja groteskowego przedstawienia ujawnia również niską jakość życia teje kreatury, ponieważ nie tylko daje wgląd w rodzaj stosowanej diety, lecz także umożliwia poznanie metody regenerowania utraconej energii. Otóż utrudzona śmierć, zamiast pożywiania się godziwą potrawą, pokrzepia się wodą z *brudnej kałuży*³¹, natomiast na odpoczynek – do niechlujnego barłogu, wymoszczonego w pniu starego drzewa – udaje się dopiero o północy. Tam ucina sobie małą drzemkę, urozmaiconą pochrapywaniem. Po krótkim, niespokojnym interludium znów się budzi, *kosę pod światło obejrzy*³² i szybko gdzieś przed siebie pędzi.

Komizm zobrazowanej śmierci Makuszyński modeluje jeszcze szeroką gamą wydawanych przez nią dźwięków. W tekście utworu można „usłyszeć” odgłosy jej ziewania³³, przekleństwa³⁴, utyskiwanie, zawodzenie,

²⁵ Ibidem, s. 22.

²⁶ Ibidem, s. 34.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, s. 30.

³² Ibidem.

³³ Ibidem, s. 39.

³⁴ Ibidem.

lamenty, jęki³⁵, płacz³⁶, krzyk³⁷, trzask piszczeli³⁸ itp. Nie ulega wątpliwości, że Makuszyński za pośrednictwem estetycznych środków gruntownie zdezawuował majestat śmierci. Odarłszy ją z tajemniczej niezwykłości, piękna i wdzięku, zrobił zeń byt karykaturalny, godny jedynie politowania.

Mylące byłoby jednakże przeświadczenie, jakoby wykpienie braku elegancji śmierci oznaczało zupełny nad nią tryumf. Aby osiągnąć ostateczne zwycięstwo, konieczna jest jeszcze *vis comica* w etycznym aspekcie ludycznej sztuki umierania. Litera dzieła daje wystarczające podstawy do przypuszczenia, że siła komizmu jest pochodną sylogizmu etycznego, czyli rozumowania, w którym wynikająca z dwóch przesłanek konkluzja jest zaleceniem moralnym³⁹. Taki wniosek wypływa zawsze wtedy, gdy w przesłankach rozumowania pojawiają się terminy, np. dobry, powinienś czy też obowiązek⁴⁰. To właśnie zalecenie permanentnie warunkuje humorystyczne zachowanie bohatera w *continuum* jego zmagania ze śmiercią. Ono zachęca go nie do periodycznego naigrawania się ze śmierci, lecz utrzymania stałej komedianckiej postawy. Warto zauważyć, że owo zalecenie w utworze Makuszyńskiego nie ma nic wspólnego z kategorycznym domaganiem się od bohatera bezwzględnego posłuszeństwa, całkowitej subordynacji i usztywnienia działania. W takiej sytuacji jego tragicomiczne zapasy nie różniłyby się niczym od wyczerpującej mordęgi, jakby powiedział Tadeusz Kotarbiński, a on od niewolnika mdlejącego pod jarzmem tyranii etycznego imperatywu emanującego ascetyczną surowością⁴¹.

Moralne zalecenie ma przede wszystkim charakter atrakcyjnego zaproszenia do spełnienia awanturniczej chętki w pojedynku ze śmiercią, przy czym realizacja owej zachcianki przypomina raczej twórcze współzawodnictwo niżli poważną bitwę. W tych zawodach liczy się przede wszystkim swoisty aksjotropizm, zalety umysłu oraz przymioty woli, dlatego orężem bohatera jest celny dowcip, obezwładniający żart, ostry

³⁵ Ibidem, s. 91.

³⁶ Ibidem, s. 94.

³⁷ Ibidem, s. 35.

³⁸ Ibidem, s. 34.

³⁹ Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, Gdańsk 2005, s. 9.

⁴⁰ Ibidem, s. 9.

⁴¹ T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Warszawa 1987, s. 215–218.

język, duża elastyczność struktur myślenia, sprawność w doborze taktyki, umiejętność wybrania miejsca i czasu walki. Przydaje się również odwaga, ale oczyszczona z nalotu zuchwałości, oraz konsekwencja – wolna od tępego uporu. Wszystko to jest czystą zabawą, w której przeciwnicy łowią się wzajemnie w sieć figlarnych pomysłów. Jednak w potyczkach nie chodzi o to, aby ulegać marzycielskiej fantasmagorii, łudzącej fałszywym pragnieniem całkowitego zapanowania nad śmiercią oraz wyrugowania jej z rzeczywistości. Idzie o coś innego, chodzi mianowicie o zachowanie ludzkiej godności potwierdzanej w krotocwilnych igraszkach odraczających w czasie moment nadejścia śmierci⁴².

W finałowej rozgrywce bohater siłą komizmu powstrzymuje napór śmierci i zmusza ją do uznania własnej porażki. Pokonana śmierć wraca z areny ośmieszona, wyczerpana, zmęczona i omdlała. *Strasznie zbolała (...) cała opuchła, koś się podpiera i idzie, i popłakuje. Nos się jej od płaczu zrobił czerwony, a jakąś chustką czerwoną podwiązała sobie zęby*⁴³. Tymczasem zwycięski bohater, wznosząc się ponad paraliżujące uczucie tragizmu, wesoło się uśmiecha i radośnie spogląda w enigmatycznie zasuplaną przyszłość.

Przyznać trzeba, iż wykreowana koncepcja ludycznej *ars moriendi* jest na wskroś szlachetną i pogodną zabawą, całkiem niezłe teoretycznie uzasadnioną. Ale pomimo to budzi zbyt wiele zastrzeżeń, by mogła w pełni przekonać. Jeśli natomiast pomysł Makuszyńskiego potraktuje się w kategoriach czysto postulatycznych, wówczas okazuje się, że pisarzowi nie można odmówić filozoficznej przenikliwości tak cennej w dyskusji o bioetycznej roli ironii w procesie przygotowania dzieci do śmierci. Wszakże, jak słusznie pisze Kathryn Montgomery w swoim artykule *Medical Ethics: Literature, Literary Studies and the Question of Interdisciplinarity*, literatura zawsze była ważną częścią dyskursu etyki medycznej⁴⁴. Być może również dzięki wizji tego polskiego pisarza sztuka leczenia nauczy się lepiej niż dotychczas rozumieć złożoną problematykę dziecięcej *ars moriendi*.

⁴² K. Makuszyński, *O tem jak Wicek...*, s. 94.

⁴³ Ibidem, s. 94.

⁴⁴ K. Montgomery, „Medical Ethics: Literature, Literary Studies and the Question of Interdisciplinarity”, in: ed. F.G. Miller, J.C. Fletcher, *The Nature and Prospect of Bioethics*, Totowa 2003, s. 141.

Bibliografia

- Abrams R., *When Parents Die*, Londyn 1995.
- Aby dowartościować cierpienie, red. Z.K. Szostkiewicz, Warszawa 1988.
- Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, Warszawa 1985.
- Albert K., *O platońskim pojęciu filozofii*, tłum. J. Drewnowski, Warszawa 1991.
- Amato J.A., Monge D., *Victims and Values a History and a Theory of Suffering*, New York 1990.
- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992.
- Aries Ph., „Śmierć odwrócona”, w: red. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, Warszawa 1993.
- Arystoteles, *Polityka*, VIII 2, 1337b, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964.
- Arystoteles, „Metafizyka”, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990.
- Augustyn św., *O muzyce*, VI, 11, 29, tłum. L. Witkowski, Lublin 1999.
- Augustyn św., *O Państwie Bożym*, XI, 22, tłum. J. Kubicki, Poznań 1937.
- Augustyn św., „O porządku”, II, XIX, 51, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, tłum. J. Modrzejewski, Warszawa 1953.
- Augustyn św., *Soliloquia*, 1, 1, 2, A. Świderkówna, Warszawa 1953.
- Augustyn św., *Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986.
- Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubik, Kraków 2001.
- Baczko B., *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, Warszawa 2001.
- Barton-Smoczyńska I., *O dziecku, które odwróciło się na pięcie*, Łomianki 2006.
- Bauman Z., *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, Warszawa 1998.
- Bauman Z., *Życie na przemiał*, Kraków 2004.
- Bocheński J.M., *Ku filozoficznemu myśleniu*, Warszawa 1986.
- Bard R.M., „Existentialism, Death and Caring”, *Journal of Religion and Health*, 1976, vol. 15, nr 2.
- Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Kraków 2006.
- Bettelheim B., *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, tłum. D. Daneek, Warszawa 1985, t. 1.
- Biblia Tysiąclecia, red. A. Jankowski, L. Stachowiak, Poznań 1980.
- Bocheński J.M., *Ku filozoficznemu myśleniu*, Warszawa 1986.
- Boros L., *Istnienie wyzwolone. Misterium mortis*, tłum. Cz. Tarnogórski, Warszawa 1995.

- Bonfantini M., Motta M., *Od poczwarki do motyla*, tłum. A. Sikora, Poznań 2004.
- Bréhant J., *Thanatos. Chory i lekarz w obliczu śmierci*, Warszawa 1980.
- Bremer J., *Hiob, obrońca własnej prawości*, Kraków 2002.
- Brusiło J., *Lekarz wobec życia ludzkiego*, Kraków 2004.
- Brzeziński A., Makowski J., *Przed Bogiem*, Warszawa 2005.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buber M., „Spojrzenie na człowieka”, *Życie i Myśl*, 1980, nr 6.
- Buczyńska-Garewicz H., „Martin Buber i dylematy subiektywności”, *Znak*, 1980, nr 7.
- Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.
- Burker M., *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. M.R. Wojnarowski, Kraków 1994.
- Brune F., *Umarli mówią...*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1993.
- Cavallier F.J.P., *Wizualizacja*, tłum. A. Suchańska, Poznań 1994.
- Cichowicz S., „Gwałt na idei lub reakcja życia”, w: red. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, Warszawa 1993.
- Childres J. F., *Practical Reasoning in Bioethics*, Bloomington 1997.
- Chirpaz F., *Księga Hioba. Poemat nadziei*, Poznań 1999.
- Chłopiński W., *O humorze poważnie*, Kraków 1995.
- Cook J.A., Wimberley D.W., „If I Should Die Before I Wake: Religious Commitment and Adjustment to the Death for a Child”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1983, nr 22.
- Congourdeau M.H., „Problem zła w czasach Ojców Kościoła”, w: red. J. Naumowicz, *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, Kraków 2004.
- Cox G., *Tyrant and Victim in Dostoevsky*, Ohio 1984.
- Czarny humor, 1993, nr 4.
- Davidson G.W., *Living with Dying*, Minneapolis 1975.
- De Bailslescourt J., „Obraz śmierci w dziełach Tolstoja”, w: red. H. Krzeczkowski, *Tolstoj w oczach krytyki światowej*, Warszawa 1972.
- De Walden-Gałaszko K., „Problemy psychiczne, duchowe i etyczne”, red. K. de Walden-Gałaszko, A. Kartacz, *Pielęgniarstwo w opiece paliatywnej i hospicyjnej*, Warszawa 2005.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasik, Warszawa 1993.
- Dickens Ch., *Oliver Twist*, tłum. N. Gren, Kraków 2005.
- Didier J., *Słownik filozofii*, Katowice 1992.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 125, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, Warszawa 1988.
- Doktor J., „Filozofia dialogu Martina Bubera”, *Życie i Myśl*, 1980, nr 6.
- Dostojewski F., *Notatki z podziemia*, tłum. G. Karski, Warszawa 1964.
- Drażba J., *Za parawanem powiek*, Poznań 1995.
- Drogoś S., *Człowiek w obliczu śmierci*, Toruń 2002.

- Dziemidok B., *O komizmie*, Warszawa 1967.
- Edwards P., „Heidegger and Death as Possibility”, *Mind*, 1975, vol. LXXXIV, nr 336.
- Engelking A., „Istota i ewolucja eufemizmów na przykładzie zastępczych określeń śmierci”, *Przegląd Humanistyczny*, 1984, nr 4.
- Epskamp K.P., „The Clown Figure in Asian Theater”, *Humor – International Journal of Humor Research*, 1993, nr 6–3.
- Ewangelia cierpienia*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997.
- Fichter J.H., *Religion and Pain. The Spiritual Dimensions of Health Care*, New York 1981.
- Frankl V., *Homo patiens*, Warszawa 1984.
- Freud Z., „Żałoba i melancholia”, w: Z. Freud, *Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2007.
- Fry S., Johnstone M.J., *Ethics in Nursing Practice. A Guide to Ethical Decision Making*, Oxford 2002.
- Galimertiv U., „Ciało i cierpienie”, *Gazeta Wyborcza*, 26–27 lutego 2005.
- Garczyński St., *Anatomia komizmu*, Poznań 1989.
- Garrigues J.M., „Czy w Bogu jest obecne pojęcie zła?”, *W drodze*, 1985, nr 2.
- Geier M., *Z czego śmieją się mądrzy ludzie*, tłum. J. Czudec, Kraków 2007.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987.
- Girard R., *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa 1992.
- Gray M., *Wszystkim, których kochałem*, tłum. J. Matuszewska, Łódź 1990.
- Grzegorz z Nyssy, „Mowa nad grobem księżniczki Pulcherii”, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1974, t. XIV.
- Grzegorz z Nyssy, „O dzieciach przedwześnie zmarłych”, w: red. J. Naumowicz, *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, Kraków 2004.
- Grzegorz z Nyssy, „Mowa żałobna ku czci biskupa antiocheńskiego Melecjusza”, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1974, t. XIV.
- Grzegorski S., *Homiletyka kontekstualna*, Poznań 1999.
- Guźlak G., „Humor i szczęście nie tylko w baśniach”, w: red. S. Gajda, *Świat humoru*, Opole 2000.
- Heers J., *Święta głupców i karnawały*, tłum. G. Majcher, Warszawa 1995.
- Heidegger M., „Czas światooobrazu”, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1977.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Hindmarch C., *On the Death of a Child*, Oxford 1993.
- Hryniewicz W., „Obcować z głębią odkupienia. Z rozważań nad soteriologią encykliki »Redemptor hominis«”, *Znak*, 1979, nr 306.
- <http://książki.wp.pl/katalog/recenzje>
- Hume D., *Dialogi o religii naturalnej*, tłum. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962.

- Ihloff R.W., „Suffering to Grow”, *Journal of Religion and Health*, 1976, vol. 15, nr 3.
- Jaeger W., *Paideia*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Jaworski M., „Metoda antropologiczna w encyklice »Dives in misericordia«”, w: red. S. Grzybek, *„Dives in misericordia” tekst i komentarze*, Kraków 1981.
- Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, Watykan 1984.
- Jan Paweł II, *Dominum Vivificantem*, Wrocław 1994.
- Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Wrocław 1994.
- Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, Kraków 1981.
- Janion M., „Moje herezje antynarodowe”, *Gazeta Wyborcza*, 27–28 maja 2006.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, Kraków 1999.
- Jaspers K., *Filozofia egzystencji*, Warszawa 1990.
- Journal de Raissa*, edit. J. Maritain, Paris 1963.
- Jung S.C., *Odpowiedź Hiobowi*, Warszawa 1995.
- Jung C.G., *O istocie snów*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1993.
- Kant I., „O niepowodzeniu wszelkich prób filozoficznych w przedmiocie teodycei”, w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966.
- Kasper W., *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1983.
- Kałużyński Z., *Pamiętnik orchidei. Zapiski ocalonego z XX wieku*, Michałów–Grabina 2003.
- Kępiński A., *Melancholia*, Warszawa 1974.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982.
- Kierkegaard S., *Albo, albo*, t. II, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1982.
- Kierkegaard S., *Powtórzenie*, tłum. B. Świderski, Warszawa 2000.
- Kierkegaard S., *Przedmowy*, tłum. B. Świderski, Warszawa 2000.
- Kriesie M., *Smutek, strata, żałoba*, tłum. M. Wężowska, Radom 2004.
- Kriesie M., *Piętno smutku*, tłum. B. Frankowicz, Radom 2005.
- Kochański W., Koszutska O., *Sekrety żywego słowa*, Warszawa 1974.
- Kołąkowski L., *Horror metaphisicus*, tłum. M. Panufnik, Poznań 1999.
- Kołąkowski L., *Pochwała niekonsekwencji*, Warszawa 1989.
- Komp D.F., „The Changing Face of Death in Children”, in: ed. H.M. Spiro, M.G. McCrea, *Facing Death. Where Culture, Religion and Medicine Meet*, Boston 1996.
- Kotarbiński T., *Pisma etyczne*, Warszawa 1987.
- Kowalczyk S., *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1982.
- Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1988.
- Kotarbiński T., *Pisma etyczne*, Warszawa 1987.
- Korolko M., *Sztuka retoryki*, Warszawa 1990.
- Kroński T., *Kant*, Warszawa 1966.
- Krzemińska D., „Sens życia – sens cierpienia. Logoterapia V.E. Frankla a »Ewangelia cierpienia« Jana Pawła II”, *Studia nad Rodziną*, 1998, nr 2.
- Kuderowicz Z., *Biografia kultury. O poglądach Jakuba Burchardta*, Warszawa 1973.

- Kushner H.S., *Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom?*, tłum. M. Koraszewska, Warszawa 1993.
- Küng H., *Życie wieczne*, tłum. T. Zatorski, Kraków 1993.
- Lehr U., „Magia czasu śmierci”, *Zeszyty Interwencji Kryzysowej*, 1995, nr 5.
- Leibniz G.W., *Teodycea, O dobroci Boga, wolności i pochodzeniu zła*, I,78, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2002.
- Leibniz G.W., „O ostatecznym źródle rzeczy”, w: G.W. Leibniz, *Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, Łódź 1995.
- Leist M., *Pierwsze kroki ku Bogu*, tłum. I. Gano, Warszawa 1979.
- Lewis C.S., *Problem cierpienia*, tłum. T. Szafrński, Katowice 1996.
- Lewis S.C., *Smutek*, Warszawa 1969.
- Levinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994.
- Lifton R.J., Olesn E., „Ludzki wymiar kataklizmu”, *Nowiny Psychologiczne*, 1987, nr 5.
- Lipiec J., *Koło etyczne*, Kraków 2005.
- Lisak M., „Kościół bez dyskusji”, *Gazeta Wyborcza*, 21–22 stycznia 2006.
- Lupton D., *Medicine as Culture*, London 2003.
- Łużny R., „Wstęp. Lew Tołstoj i jego nowelistyka”, w: L. Tołstoj, *Opowiadania i nowele*, Warszawa 1985.
- Mahowald M.B., „On Caring for Children”, in: ed. D.C. Thomasma, *Birth to Death. Science and Bioethics*, Cambridge 1996.
- Makuszyński K., „O tem jak Wicek Warszawiak pognął śmierć”, w: K. Makuszyński, *Bardzo dziwne bajki*, Warszawa 1920.
- Mann T., „Goethe i Tołstoj. Przyczynki do problemu humanizmu”, w: T. Mann, *Eseje*, tłum. J. Błoński, Warszawa 1964.
- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 1999.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, tłum. M. Reiter, Warszawa 1984.
- Marquardt O., *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Matuszewicz Cz., *Humor, dowcip, wychowanie*, Warszawa 1976.
- Maryjański H., *Kult żywego słowa. Studium o wymowie i rodzajach krasomówstwa*, Warszawa 1929.
- Mikuta M., *Kultura żywego słowa*, Warszawa 1961.
- Miller F.G., Fletcher J.C., *The Nature and Prospect of Bioethics*, Totowa 2003.
- Miodek J., „Osobliwości stylu Jana Pawła II”, w: red. W.Z. Solski, *Twórczość Karola Wojtyły*, Wrocław 1998.
- Mejłach B., *Uchod i smert Lwa Tołstogo*, Moskwa 1960.
- Mereżkowski D., *Leon Tołstoj i Dostojewski jako ludzie*, Lwów 1904.
- Miles J., *Bóg. Biografia*, Warszawa 1998.

- Montgomery K., „Medical Ethics: Literature, Literary Studies and the Question of Interdisciplinarity”, in: ed. F.G. Miller, J.C. Fletcher, *The Nature and Prospect of Bioethics*, Totowa 2003.
- Morrell J., „The Comic and Tragic Visions of Life”, *Humor – International Journal of Humor Research*, 1998, nr 11–4.
- Mukoid E.A., *Filozofia zła*: Nalbert, Marcel, Ricoeur, Kraków 1993.
- Nevo O., Keinan G., Teshimovsky-Arditi M., „Humor and Pain Tolerance”, *Humor – International Journal of Humor Research*, 1993, nr 6–1.
- Nicholi A.M., *Pytania o Boga – C.S. Lewis i Sigmund Freud*, tłum. P. Szymczak, Poznań 2004.
- Nietsche F., *Narodziny tragedii*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 1990.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1997.
- O cierpieniu. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia*, t. 1, red. M. Kloss, Niepokalanów 1988.
- Pachmus T., „Temat miłości i śmierci w dziele Tołstoja »Śmierć Iwana Ilicza«”, w: red. H. Krzeczkowski, *Tołstoj w oczach krytyki światowej*, Warszawa 1972.
- Parandowski J., *Alchemia słowa*, Warszawa 1961.
- Parsek C.M., „Bereavement as a Psychological Transition”, in: ed. D. Dickenson, M. Johnson, *Death, Dying and Bereavement*, London 2000.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1996.
- Pfeifer K., „Laughter and Pleasure”, *Humor – International Journal of Humor Research*, 1994, nr 7–2.
- Pilch Z., *Wykład zasad kościelnej wymowy*, Poznań 1958.
- Pilch Z., *Zagadnienia języka i stylu w kaznodziejstwie*, Kielce 1923.
- Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988.
- Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.
- Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988.
- Polilo H.R., Swanson Ch., „A Behavioral and Phenomenological Analysis of Audience Reactions to Comic Performance”, *Humor – International Journal of Humor Research*, 1995, nr 8–1.
- Popper K., *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997.
- Pseudo-Hippokrates, *O śmiechu*, tłum. K. Bartol, Gdańsk 2007.
- Pucko Z., „Dehumanizacja procesu śmierci i umierania w opowiadaniu Lwa Tołstoja »Śmierć Iwana Ilicza«”, w: Z Pucko, *O wartościach w sztuce leczenia*, Kraków 2002.
- Pucko Z., *Czy cierpienie ma sens? Teodycea wobec bólu i cierpienia*, Kraków 2004.
- Puzynina J., „O etyce słowa”, *Przegląd Katolicki*, 1986, nr 20.
- Ravasi G., *Hiob*, t. 1, tłum. B. Rzepka, Kraków 2000.

- Richter A., Zonner L.A., „Clowning – An Opportunity for Ministry”, *Journal of Religion and Health*, 1996, vol. 35, nr 2.
- Rogowski R., *Światło i tajemnica*, Katowice 1986.
- Rosenbaum J.R., „Trust, Institutions and the Physician-Patient Relationship: Implication for Continuity of Care”, in: ed. T. Engelhardt, *Ethical Issue in Health Care on the Frontiers of the Twenty-First Century*, Dordrecht 2000.
- Roth Ph., *Dziedzictwo. Historia prawdziwa*, tłum. J. Jarniewicz, Warszawa 2007.
- Russell R.E., „Understanding Laughter in Terms of Basic Perceptual and Response Patterns”, *Humor – International Journal of Humor Research*, 1996, nr 9–1.
- Ryan C.A., „Reclaiming the Body: The Subversive Possibilities of Breast Cancer Humor”, *Humor – International Journal of Humor Research*, 1997, nr 10–2.
- Ryn J.Z., „Jan Paweł II: Lekcja cierpienia i umierania”, *Alma Mater*, 2005, nr 74.
- Scheller M., *Resentiment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1977.
- Schrempf G., „Our Funny Universe: On Aristotle’s Metaphysics Oring’s Theory of Humor and other Appropriate Incongruities”, *Humor – International Journal of Humor Research*, 1996, nr 8–3.
- Schillebeeckx E., „Tajemnica nieprawości i tajemnica zmiłowania”, *Znak*, 1977, nr 2–3.
- Schmitt E.E., *Oskar i Pani Róża*, tłum. B. Grzegorzewska, Kraków 2005.
- Semczuk A., *Lew Tołstoj*, Warszawa 1987.
- Sidoruk E., *Antropologia i groteska w dziełach Sławomira Mrożka*, Białystok 1995.
- Sieradzka-Mruk A., „Sytuacja komunikacyjna jako czynnik organizujący tekst kaznodziejski”, w: red. R. Przybylska, W. Przyczyna, *Retoryka dziś*, Kraków 2001.
- Siwek W., „Kilka pytań do lingwistów”, *Więź*, 1994, nr 89.
- Słownik łacińsko-polski*, red. K. Kumaniecki, Warszawa 1965.
- Sontag S., *Choroba jako metafora*, tłum. J. Anders, Warszawa 1999.
- Sporken P., „Postępowanie z umierającymi”, red. H. Nikelski, *Z pomocą umierającym*, Warszawa 1989.
- Suchanek L., „O dwu typach przestrzeni w opowiadaniu Lwa Tołstoja »Śmierć Iwana Ilicza«”, *Studia z Filologii Rosyjskiej i Słowiańskiej*, 1979, t. 6.
- Sukman R., „Communication in paliative care”, in: ed. D. Dickenson, M. Johnson, *Heath, Dying and Bereavement*, London 2004.
- Suder W., „Śmierć dziecka w starożytnym Rzymie”, red. B. Płonka-Syroka, *Studia z dziejów kultury medycznej. Moralny wymiar choroby, cierpienia i śmierci*, Wrocław 1999.
- Szawarski Z., „Cierpię więc jestem”, *Etyka*, 1999, nr 32.
- Szawarski Z., *Mądrość i sztuka leczenia*, Gdańsk 2005.
- Szarota P., *Psychologia uśmiechu. Analiza kulturowa*, Gdańsk 2006.
- Szczerba W., „Apokatastaza Grzegorza z Nyssy”, *Przegląd Filozoficzny*, 2005, R. 14, nr 3.
- Szestow L., *Na szlakach Hioba*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003.

- Szestow L., *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1990.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993.
- Tarnawa J., *Katecheza o cierpieniu w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2002.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Warszawa 1962.
- Tillich P., *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Paryż 1983.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. II, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.
- Tołstoj L., „Anna Karenina”, t. II, w: L. Tołstoj, *Dzieła*, t. IX, tłum. K. Iłłakowiczówna, Warszawa 1956.
- Tołstoj L., „Do Aleksandry Tołstojówny – 8...12 marca 1876”, w: L. Tołstoj, *Listy*, t. I, tłum. M. Leśniewska, Kraków 1976.
- Tołstoj L., *Dzieciństwo – Lata chłopięce – Młodość*, tłum. P. Hertz, Warszawa 1953.
- Tołstoj L., *Dzienniki 1847–1894*, t. 1, tłum. M. Leśniewska, Kraków 1973.
- Tołstoj L., „Korniej Wasiliew”, w: L. Tołstoj, *Hadzi Murat i inne opowiadania*, tłum. P. Hertz, Warszawa 1955.
- Tołstoj L., *Sonata Kreutzerowska*, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 1985.
- Tołstoj L., *Spowiedź*, Lwów 1929.
- Tołstoj L., *Śmierć Iwana Illicza*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1954.
- Tołstoj L., *Wojna i pokój*, t. III, tłum. G. Timofiejew, Cz. Jastrzębiec, Warszawa 1950.
- Tołstoj L., „Zapiski wariata”, w: L. Tołstoj, *Dzieła*, t. X, tłum. G. Timofiejew, Cz. Jastrzębiec, Warszawa 1956.
- Tołstoj L., „Żywy trup”, w: L. Tołstoj, *Dzieła*, t. XI, tłum. J. Pomianowski, Warszawa 1957.
- Tołstoj Z., *Pamiętniki*, tłum. M. Leśniewska, Kraków 1968.
- Tołstoj I., *Wspomnienia o moim ojcu*, tłum. I. Tuwim, J. Stawiński, Warszawa 1960.
- Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, tłum. J. Bardan, Londyn 1967.
- Tronto J.C., *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York 1993.
- Turczyńska A., *Ćwiczenia z utraty*, Kraków 2007.
- Turgieniew I., *Śmierć, Zapiski myślowe*, tłum. J. Dmochowski, Warszawa 1987.
- Von Jankowicz S., *Opowiem wam moją śmierć*, tłum. A. Nowak-Aprile, Warszawa 1993.
- Vorgrimler H., Rahner K., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- White M., C.S. Lewis, *Chłopiec, który spisał dzieje Narnii*, tłum. I. Scharoch, Warszawa 2007.
- Whitehead A.N., *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1960.
- Wieczorek K., „Bycie-ku-śmierci? Śmierć we współczesnej filozofii”, w: red. M. Machnik, *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, Olsztyn 2003.

- Wieczorek K., „Poczucie humoru a filozofia”, w: red. S. Gajda, D. Brzozowska, *Świat humoru*, Opole 2000.
- Wierzbicka A., *Język, umysł, kultura*, Warszawa 1999.
- Wiśniewska-Roszkowska K., *Starość jako zadanie*, Warszawa 1989.
- „Wielkie tematy pontyfikatu”, nr 14, dodatek do *Gazety Wyborczej*, 2002.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1970.
- Wodziński C., *Światłocienie zła*, Warszawa 1988.
- Wojtyła K., „Wstęp”, w: M. Kotlarczyk, *Sztuka żywego słowa. Dykcja, ekspresja, magia*, Rzym 1975.
- Wolter, *Kandyd*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1985.
- Wuthnow R., Christiano K., „Religion and Bereavement: A Conceptual Framework”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1980, nr 19.
- Żygulski K., *Wspólnota śmiechu. Studium socjologiczne komizmu*, Warszawa 1985.
- Zdunkiewicz-Jedynak D., *Językowe środki perswazji*, Kraków 1996.
- Ziomek J., *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990.
- Zweig S., *Tołstoj*, tłum. R. Centnerszwerowa, Warszawa 1932.
- Wieczorek K., „Poczucie humoru a filozofia”, w: red. S. Gajda, D. Brzozowska, *Świat humoru*, Opole 2000.

Redakcja
Lucyna Sadko

Korekta
Krystyna Kajtoch

Skład i łamanie
Katarzyna Mróz-Jaskuła

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-81, 12-631-18-82, fax 12-631-18-83